El patriarcado del salario

Críticas feministas al marxismo

Silvia Federici



traficantes de sueños
mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación

(si estás fuera de España a través de PayPal),

suscribirte a la editorial

o escribirnos un mail





traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 49

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Primera edición: febrero de 2018
Título:
El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo
Autora:
Silvia Federici
Traduccción:
María Aránzazu Catalán Altuna
Scriptorium (Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz), el capítulo 2
Edición:
Traficantes de Sueños
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba 13. C.P. 28012. Madrid.
Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

ISBN: 978-84-948068-3-4
Depósito legal: M-4267-2018

El patriarcado del salario

Críticas feministas al marxismo

Silvia Federici

Traducción
María Aránzazu Catalán Altuna
Scriptorium
(Carlos Fernández Guervós y
Paula Martín Ponz)

traficantes de sueños
mapas

Índice

A modo de introducción. Marxismo y feminismo: historia y conceptos **11**

1. Contraatacando desde la cocina **25**
Nos ofrecen «desarrollo» 27
Un nuevo campo de batalla 28
El trabajo invisibilizado 30
Nuestra falta de salario como disciplina 34
La glorificación de la familia 36
Diferentes mercados laborales 39
Demandas salariales 41
Que pague el capital 43

2. *El capital* y el género **47**
Marx y el género en el taller industrial 49
El feminismo, el marxismo y la «reproducción» 63

3. La construcción del ama de casa a tiempo completo y del trabajo doméstico en la Inglaterra de los siglos XIX y XX **69**

4. Marx, el feminismo y la construcción de los comunes **81**
Introducción 81
De todas formas hay dos cosas que son seguras 83
El feminismo y el punto de vista de la reproducción social 84
Maquinaria, gran industria y reproducción 96
El mito de la progresividad del capitalismo 104
Del comunismo a los comunes. Una perspectiva feminista 108

Bibliografía **113**

A modo de introducción

Marxismo y feminismo: historia y conceptos*

En este momento en el que a nivel mundial se siente la necesidad de un cambio, económico, social y cultural, es importante tener presentes los principales problemas de la relación entre marxismo y feminismo. El primer paso es analizar qué entendemos por marxismo y por feminismo, para después unir estas perspectivas, lo cual no solo es posible sino totalmente necesario para ese cambio por el que trabajamos. Este proceso de cruce debe resultar en una mutua redefinición.

Incluso si entendemos el marxismo como el pensamiento de Karl Marx, y no como los usos que se han hecho posteriormente de sus ideas o como, por ejemplo, la ideología de la URSS o China, en el mismo pensamiento de Marx ya hay muchos elementos de su concepción de la sociedad y del capitalismo de los que necesitamos liberarnos; a su vez tenemos que recuperar lo que es útil e importante hoy en día de su teoría de la historia y del cambio social. Y es que Marx ha contribuido enormemente al desarrollo del pensamiento feminista, entendido este como parte de un movimiento de liberación y de cambio social, no solo para las mujeres sino para toda la sociedad.

* Conferencia de Silvia Federici en el VI Encuentro Jóvenes Investigadores de Historia Contemporánea en Zaragoza el 7 de septiembre de 2017. Las notas corresponden al debate posterior. [N. de E.]

En primer lugar, su concepto de la historia. Para Marx, la historia es un proceso de lucha, de lucha de clases, de lucha de los seres humanos por liberarse de la explotación. No se puede estudiar la historia desde el punto de vista de un sujeto universal, único, si la historia es entendida como una historia de conflictos, de divisiones, de lucha. Para el feminismo esta perspectiva es muy importante. Desde el punto de vista feminista es fundamental poner en el centro que esta sociedad se perpetúa a través de generar divisiones, divisiones por género, por raza, por edad. Una visión universalizante de la sociedad, del cambio social, desde un sujeto único, termina reproduciendo la visión de las clases dominantes.

En segundo lugar, la cuestión de la naturaleza humana. La concepción de Marx de la naturaleza humana como resultado de las relaciones sociales, no como algo eterno, sino como producto de la práctica social es una idea central para la teoría feminista. Como feministas y como mujeres, hemos luchado contra la naturalizacion de la feminidad, a la que se le asignan tareas, formas de ser, comportamientos, todo impuesto como algo «natural» para las mujeres. Esta naturalización cumple una función esencial de disciplinamiento. Cuando rechazamos algunas tareas, domésticas por ejemplo, no se dice «es una mujer en lucha», se dice «es una mala mujer», porque se presume que hacerlas es parte de la naturaleza de las mujeres, de nuestro sistema psicológico. Esta concepción nos ha servido para luchar contra la naturalización y la idea del eterno femenino.

En tercer lugar, la relación entre la teoría y la práctica. Marx siempre subrayó que se conoce la sociedad en el proceso de cambiarla, que la teoría no nace de la mente de una persona, del pensamiento en sí mismo, de la nada. Nace del intercambio social, de la práctica social, y en un proceso de cambio.

En cuarto lugar y de manera central, el concepto de trabajo humano. La idea del trabajo como la fuente principal de la produccion de la riqueza, sobre todo en la sociedad capitalista. El trabajo humano como la fuente de la acumulación capitalista.

Por último, y de forma más general, el análisis de Marx sobre el capitalismo. Aunque está claro que el capitalismo ha cambiado, que la sociedad capitalista, la organización del trabajo, las formas de acumulación, todo esto ha cambiado mucho desde que Marx escribió *El capital*, algunos elementos que Marx destacó continúan siendo importantes para entender los mecanismos que conforman este sistema y le permiten perpetuarse.

Al mismo tiempo, el feminismo nos ha dado herramientas para hacer una crítica de Marx. Este es uno de los aportes más importantes a nivel teórico del movimiento feminista de los años setenta y del que formé parte, en especial, de las mujeres que se identificaron con la campaña «Salario para el trabajo domestico» y que contribuyeron enormemente al desarrollo de una teoría marxista-feminista, entre ellas, Mariarosa Dalla Costa y Leopoldina Fortunati en Italia, y Maria Mies en Alemania. Estas mujeres criticaron de forma fuerte a Marx porque este se enfrentó a la historia del desarrollo del capitalismo en Europa, en el mundo, desde el punto de vista de la formación del trabajador industrial asalariado, de la fábrica, de la producción de mercancías y el sistema del salario, mientras que obvió problemáticas luego cruciales en la teoría y la práctica feminista: toda la esfera de las actividades centrales para la reproducción de nuestra vida, como el trabajo doméstico, la sexualidad, la procreación; de hecho no analizó la forma específica de explotación de las mujeres en la sociedad capitalista moderna.

Marx reconoció la importancia de la relación entre hombres y mujeres en la historia desde sus primera obras. Denunció la opresión de las mujeres, sobre todo en la familia capitalista, burguesa. Por ejemplo, en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, escribe (evocando en cierto sentido a Fourier) que la relación entre mujeres y hombres en toda sociedad en todo periodo histórico es la medida de cómo los seres humanos han sido capaces de humanizar la naturaleza, estas son las palabras que usa. En *La ideología alemana*, habla de la esclavitud latente en la familia, y de cómo los varones se apropian del trabajo de las mujeres. En *El manifiesto comunista*, denuncia la opresión de las mujeres

en la familia burguesa, cómo las tratan como propiedad privada y cómo las usan para transmitir la herencia. Hay por tanto cierta presencia de una conciencia feminista, pero son comentarios ocasionales que no se traducen en una teoría como tal. Solo en el volumen I de *El capital* Marx analiza el trabajo de las mujeres en el capitalismo, pero solo analiza el trabajo de las mujeres obreras en la gran industria. Es cierto que pocos teóricos han denunciado con tanta pasión y eficacia la explotación brutal en las fábricas de las mujeres y los niños, y de los hombres por supuesto, describiendo las horas de trabajo, las condiciones degradantes (si bien con cierto tono moralista, como cuando habla de la degradación de las mujeres que al no poder vivir de su salario, muy bajo, deben complementarlo con la prostitución) pero en los tres volúmenes de *El capital* no hay ningun análisis del trabajo de reproducción; solo habla de ello en dos pequeñas notas, en una escribe que las obreras, al estar todo el día en la fábrica, se ven obligadas a comprar lo que necesitan, y, en la segunda, señala que había sido necesaria una guerra civil para que las obreras se pudieran ocupar de sus niños, en referencia a la Guerra de Secesión de EEUU, que acabó con la esclavitud y supuso una interrupción de la llegada de algodón a Gran Bretaña y por tanto el cierre de las fábricas.

Es curioso que no fuera capaz de ver el trabajo de reproducción; él mismo, al comienzo de *La ideología alemana*, dice que si queremos entender los mecanismos de la vida social y del cambio social, tenemos que partir de la reproducción de la vida cotidiana. Reconoce también en un capítulo del volumen I de *El capital* llamado «Reproducción simple» (que es como denomina a la reproducción de la mano de obra) que nuestra capacidad de trabajar no es algo natural, sino algo que debe ser producido. Reconoce que el proceso de reproducción de la fuerza laboral es parte integrante de la producción de valor y de la acumulación capitalista («la producción del medio de producción más valioso para los capitalistas: el trabajador en sí mismo»). Pero, de manera muy paradójica desde un punto de vista feminista, piensa que esta reproducción queda cubierta desde el proceso de producción de las mercancías, es decir, el trabajador gana un salario y con el salario cubre sus necesidades vitales

a través de la compra de comida, ropa...[1] Nunca reconoce que es necesario un trabajo, el trabajo de reproducción, para cocinar, para limpiar, para procrear.

Marx señala que la procreación de una nueva generación de trabajadores es fundamental para la organización del trabajo pero lo ve como un proceso natural, de hecho, escribe que los capitalistas no tienen por qué preocuparse respecto a este tema y pueden confiar en el instinto de preservación de los trabajadores; no piensa que puede haber intereses diferentes entre hombres y mujeres de cara a la procreación, no lo entiende como un terreno de lucha, de negociación. A la vez, piensa que el capitalismo no depende de la capacidad de procreación de las mujeres dada su constante creación de «población excedente» a través de revoluciones tecnológicas; sin embargo, clara muestra de la preocupación del capital y del Estado respecto del volumen de la población es el hecho de que con el advenimiento del capitalismo llegaron todo tipo de prohibiciones del control de la natalidad por parte de las mujeres, muchas de las cuales llegan hasta hoy día, al tiempo que se intensificaron las penas para aquellas que las ponían en práctica. Por otro lado, solo tiene en cuenta las relaciones sexuales en relación con la prostitución que, como hemos señalado, encuentra degradante y obligada para las mujeres por su empobrecimiento.

---

[1] Marx deja a un lado, además, que las mercancías más importantes para la reproducción de la mano de obra en Europa, las que fueron la base de la Revolución Industrial (azúcar, té, tabaco, ron, algodón), eran producidas por esclavos y que, al menos desde finales del siglo XVII, se había creado una división internacional del trabajo, una cadena de montaje internacional, que redujo el coste de la producción de la mano de obra industrial, conectando trabajo asalariado y esclavo en formas que prefiguraban el actual uso de la fuerza laboral inmigrante. El sistema de plantación fue un paso clave en la formación de una división internacional del trabajo que integraba el trabajo de los esclavos en la (re)producción de la mano de obra industrial europea a la vez que les mantenía separados social y geográficamente. Sin embargo, no encontramos un análisis del trabajo esclavo en la discusión de *El capital* sobre el proceso de acumulación o el trabajo cotidiano, solo referencias puntuales, a pesar de que, por ejemplo, la Internacional apoyó el boicot al algodón durante la Guerra de Secesión.

Este es un límite crucial de la teoría de Marx. Una de las consecuencias de su incapacidad para ver más allá de la fábrica y entender la reproducción como un área de trabajo (y de trabajo sobre todo femenino) es que no se dio cuenta de que mientras escribía *El capital* se estaba desarrollando un proceso de reforma histórica que en pocos años llevó a la construcción de la familia proletaria nuclear.

A partir de 1870, aproximadamente, empieza un gran proceso de reforma en Inglaterra y EEUU, que después se despliega en otras partes de Europa, por el cual se crea la familia proletaria. Este proceso es la expresión de un cambio histórico de la política del capital. Hasta 1850-1860 el capitalismo se fundaba en lo que que Marx denominó «explotación absoluta», una régimen laboral donde se extiende al máximo el horario de trabajo y se reduce al mínimo el salario. Así, durante toda la Revolución Industrial, la clase obrera no podía prácticamente reproducirse, trabajaban 14-16 horas al día y morían a los 40 años. Se da entonces una clase obrera que se reproduce con extrema dificultad y que muere muy joven, con una alta mortalidad infantil y de las mujeres en el parto.

Marx ve todo esto pero no se da cuenta del proceso de reforma que está teniendo lugar y que crea una nueva forma de patriarcado, nuevas formas de jerarquías patriarcales. Él continúa pensando, como Engels, que el desarrollo capitalista, y sobre todo la gran industria, es un factor de progreso y de igualdad. La famosa idea de que con la expansión industrial y tecnológica se elimina la necesidad de la fuerza fisica en el proceso laboral y se permite la entrada de las mujeres en la fábrica, de forma que se inicia un proceso de cooperación entre mujeres y hombres que permite una mayor igualdad y que libera a las mujeres del control patriarcal del trabajo a domicilio, que fue la primera forma de trabajo de la manufactura en el inicio del capitalismo. Marx comparte la idea de que el desarrollo industrial, capitalista, promueve una relación más igualitaria entre hombres y mujeres.

Pero lo que vemos a partir de finales del siglo XIX, con la introducción del salario familiar, del salario obrero masculino (que se multiplica por dos entre 1860 y la primera

década del siglo XX), es que las mujeres que trabajaban en las fábricas son rechazadas y enviadas a casa, de forma que el trabajo doméstico se convierte en su primer trabajo y ellas se convierten en dependientes. Esta dependencia del salario masculino define lo que he llamado «patriarcado del salario»; a través del salario se crea un nueva jerarquía, una nueva organización de la desigualdad: el varón tiene el poder del salario y se convierte en el supervisor del trabajo no pagado de la mujer. Y tiene también el poder de disciplinar. Esta organización del trabajo y del salario, que divide la familia en dos partes, una asalariada y otra no asalariada, crea una situación donde la violencia está siempre latente.

Esta nueva organización de la familia supuso un giro histórico. Permitió un desarrollo capitalista imposible antes. La creación de la familia nuclear va paralela al tránsito de la industria ligera, textil, a la industria pesada, del carbón, de la metalurgia, que necesita un tipo de obrero diferente, no el trabajador sin fuerza, escasamente productivo, resultado del régimen laboral de explotación absoluta; esos trabajadores que morían a los 35 años además se rebelaban contra su situación. Toda la primera mitad del siglo XIX es de rebelión: el cartismo, el sindicalismo, el comunismo, el socialismo. Con esta construcción de la familia se consiguen dos cosas: por un lado, un trabajador pacificado, explotado pero que tiene una sirvienta, y con ello se conquista la paz social; por otro, un trabajador más productivo. Aquí cabe emplear la categoría de Marx de «subsunción real», un concepto que usa para describir el proceso por el cual el capitalismo, con su historia y su desarrollo, reestructura la sociedad a su imagen y semajanza, de formas que sirvan a la acumulación; por ejemplo, reestructura la escuela para que sea productiva para el proceso de acumulación y también reestructura la familia. Cuando hablo de este proceso de creación de la familia nuclear, entre 1870 y 1910, hablo de un proceso de subsunción real del proceso de reproducción; se transforma el barrio, la comunidad, aparecen las tiendas...

Este modelo de familia continuó hasta los años sesenta del siglo XX y es el modelo frente al que el movimiento

feminista y las mujeres en general se sublevaron en las décadas de los años sesenta y setenta, diciendo basta a esta concepción de la mujer como dependiente. El feminismo ha significado una búsqueda de autonomía, de rechazo al sometimiento de las mujeres en la familia y en la sociedad, como trabajadoras no reconocidas y no pagadas, una sublevación contra la naturalización de las tareas domésticas y por el reconocimiento como trabajo del trabajo doméstico.

Fue a partir de esta rebeldía que mujeres como yo y como las que he mencionado más arriba llegamos a Marx. En la izquierda, lo habitual era estudiar a Marx, a los padres del socialismo, pero verificamos que no había mucho allí para comprender nuestra situación. Así empezamos una crítica de su obra y el análisis de toda el área de la reproducción, toda un área de explotación que Marx había ignorado. En este momento de crítica a Marx, nosotras usábamos a Marx, Marx nos dio herramientas para criticarlo.

Por ejemplo, cuando Marx dice que la fuerza de trabajo se debe producir, que no es natural, como hemos visto antes, a nosotras nos pareció muy acertado, pero pensamos «sí, es el trabajo doméstico el que produce la fuerza de trabajo». Ese trabajo no se reproduce solo a través de las mercancías, sino que en primer lugar se reproduce en las casas. Y empezamos una labor de reelaboración, de repensar las categorías de Marx, que nos llevó a decir que el trabajo de reproducción es el pilar de todas las formas de organización del trabajo en la sociedad capitalista. No es un trabajo precapitalista, un trabajo atrasado, un trabajo natural, sino que es un trabajo que ha sido conformado para el capital por el capital, absolutamente funcional a la organización del trabajo capitalista. Nos llevó a pensar la sociedad y la organización del trabajo como formado por dos cadenas de montaje: una cadena de montaje que produce las mercancías y otra cadena de montaje que produce a los trabajadores y cuyo centro es la casa. Por eso decíamos que la casa y la familia son también un centro de producción, de producción de fuerza de trabajo.

Analizamos también el salario, que no es una cierta cantidad de dinero, sino una forma de organizar la sociedad. El salario es un elemento esencial en la historia del

desarrollo del capitalismo porque es una forma de crear jerarquías, de crear grupos de personas sin derechos, que invisibiliza áreas enteras de explotación como el trabajo doméstico al naturalizar formas de trabajo que en realidad son parte de un mecanismo de explotación.

También revisitamos la historia de la acumulación originaria, el concepto de Marx, tomado de Adam Smith, para describir el momento histórico que creó las condiciones de existencia del capitalismo. Como es sabido, Marx expuso que fue un proceso de desposesión, de expulsión del campesinado de la tierra y que incluyó también la esclavitud y la colonización de América. Lo que Marx no vio es que en el proceso de acumulación orginaria no solo se separa al campesinado de la tierra sino que también tiene lugar la separación entre el proceso de producción (producción para el mercado, producción de mercancías) y el proceso de reproducción (producción de la fuerza de trabajo); estos dos procesos empiezan a separarse físicamente y, además, a ser desarrollados por distintos sujetos. El primero es mayormente masculino, el segundo femenino; el primero asalariado, el segundo no asalariado. Con esta división de salario / no salario, toda una parte de la explotación capitalista empieza a desaparecer.

Este análisis fue muy importante para comprender los mecanismos y los procesos históricos que llevaron a la desvalorización y la invisibilización del trabajo doméstico y a su naturalización como el trabajo de las mujeres. En mi investigación, me encontré un evento histórico extraordinariamente importante, la caza de brujas, que no tuvo lugar solo en Europa sino también en América Latina; allí fue exportada por misioneros y conquistadores, desde la zona andina hasta Brasil, donde se usó contra las revueltas de los esclavos (se acusaban de demoniacos sus ritos y ceremonias). La caza de brujas fue un evento fundante de la sociedad moderna que permitió generar muchas de sus estructuras, como la división sexual del trabajo, la desvalorización del trabajo femenino y, sobre todo, la desvalorización de las mujeres en términos generales, al crear y expandir la ideología de que las mujeres no son

seres completamente humanos, sino seres sin razón, que pueden ser más fácilmente seducidas por el demonio, etc. En este sentido, abrió la puerta a nuevas formas de explotación del trabajo femenino.

Volviendo a nuestro tiempo, creo que esta síntesis entre marxismo y feminismo es importante no solo para leer el pasado, para entender la historia del capitalismo, sino para entender lo que pasa hoy, para leer el presente. Nos permite entender que hoy somos testigos de una nueva ola de acumulación originaria, el proceso que Marx asignó al origen de la sociedad capitalista, que separa a los productores de los medios de su reproducción, que crea un proletariado sin nada más que su fuerza de trabajo, que puede ser explotado sin límite, etc. Este proceso, desde la década de los años setenta, se reproduce de forma cada vez más fuerte a nivel mundial, como respuesta a las grandes luchas de los años sesenta, que debilitaron los mecanismos de control del sistema capitalista: las luchas anticoloniales, las luchas de los obreros industriales, las luchas feministas, de los estudiantes, contra la militarización de la vida, contra Vietnam... todas pusieron en crisis los sistemas de dominación capitalistas. No es una coincidencia que a partir de finales de los años setenta empecemos a ver todos estos procesos que juntos se denominaron neoliberalismo. El neoliberalismo es un ataque feroz, en su común denominador, a las formas de reproducción a nivel gobal; empieza con el extractivismo, la privatización de la tierra, los ajustes estructurales, el ataque al sistema de bienestar, a las pensiones, a los derechos laborales. En este sentido, el proceso de reproducción tiene un papel central. Hemos visto que las luchas más potentes y significativas de los últimos años se han desarrollado no solo en los lugares de trabajo asalariado, que de hecho están en crisis, sino fuera de ellos: luchas por la tierra, contra la destrucción del medio ambiente, contra el extractivismo y la contaminación del agua, contra la deforestación. Y cada vez más, a la cabeza de estas luchas, encontramos mujeres que comprenden que hoy no se puede separar la lucha por una sociedad más justa, sin jerarquías, no capitalista —no fundada sobre la explotación del trabajo

humano—, de la lucha por la recuperación de la naturaleza y la lucha antipatriarcal: son una misma lucha que no se puede separar.

En este contexto, una visión marxista-feminista, con los aportes y críticas del marxismo que vengo describiendo, nos puede ayudar a liberarnos de algunas ideologías. Por ejemplo, una de ellas, presente en Marx y también en algunos importantes marxistas de la actualidad, defiende la idea de que el desarrollo capitalista es necesario porque es una fuente de progreso y, por sí mismo, nos lleva a un proceso de emancipación. En nuestros días existe un movimiento llamado «aceleracionista», que quiere acelerar el desarrollo capitalista porque entiende este desarrollo como un factor de emancipación. Otro ejemplo son los marxistas autónomos que piensan que el capitalismo al verse obligado en esta fase a usar la ciencia y el conocimiento, también se ve obligado a dar más autonomía a los trabajadores; muchos entienden entonces que el desarrollo capitalista genera más autonomía para los trabajadores. Creo que una mirada marxista-feminista, y para mí «feminista» significa «centrada en el proceso de reproducción», nos permite contestar estas visiones. Porque como decía una compañera ecuatoriana: «Lo que muchos llaman desarrollo, nosotras lo llamamos violencia». Desarrollo hoy significa violencia, expulsión, desposesión, migración, guerra.

También se dice que el capitalismo crea las condiciones materiales para superar la escasez y para liberar a los seres humanos del trabajo. Se piensa que el capitalismo, con el desarrollo tecnológico y científico, necesita cada vez menos trabajo. Esta óptica, desde mi punto de vista, es muy masculina y entiende el trabajo solo como producción de mercancías. Porque si como trabajo se incluye el trabajo de cuidados, de reproducción de la vida, que continúa siendo estadísticamente el mayor sector de trabajo en el mundo, es obvio que la inmensa mayoría de este trabajo no se puede «tecnologizar». Se tecnologizan algunas partes, por ejemplo muchas personas usan la televisión para cuidar a los niños, o sueñan con que pequeños robots limpien y hagan todas las tareas, incluso se anuncia que

se convertirán en compañeros de piso; creo que esta no es la sociedad que queremos.[2] Nos están preparando para una sociedad en la que las personas estén cada vez más aisladas. Creo que podemos afirmar que esto no encaja en una óptica emancipatoria. El feminismo nos permite corregir las visiones marxistas actuales que piensan que la tecnología puede ser emancipatoria en sí misma.

Para concluir, quiero destacar que el problema del trabajo de reproducción y de su desvalorización es un problema construido en una sociedad en la cual este trabajo no es particularmente degradante o poco creativo en sí mismo, como desafortundamente muchas feministas piensan también. Ha sido convertido en un trabajo que oprime a quien lo realiza porque se realiza en condiciones que quedan fuera de nuestro control. En este momento de necesidad de cambio social, y con esta mirada marxista-feminista, creo que el cambio debe empezar por una recuperación del trabajo de reproducción, de las actividades de reproducción, de su revalorización, desde la óptica

[2] En relación con la maternidad subrogada, intentan convencernos de que es parte de la emancipación de las mujeres y del control sobre nuestros cuerpos, pero en realidad es una manifestación de la explotación brutal de muchas mujeres en el mundo, que no solo se ven obligadas a vender su fuerza de trabajo sino también los productos de su procreación. No hay nada que celebrar de esta entrada en el mercado. Muchas mujeres liberales decían en los años setenta: «El problema no es el mercado, sino que no estamos en el mercado»; hoy podemos afirmar que el mercado se ha ampliado tanto que se pueden vender hijos e hijas. Esto no es emancipación sino una nueva forma de esclavitud; de hecho, procesos semejantes tenían lugar en las plantaciones, como ha denunciado Angela Davis: las mujeres pobres procrean para los que pueden permitirse la paternidad/maternidad, al igual que las esclavas eran obligadas a procrear para luego ver cómo se llevaban a sus hijos e hijas para venderlos como esclavos. Esto está pasando ahora y debemos denunciarlo, no podemos ser cómplices de una venta internacional de niños y niñas. Un efecto de esta mercantilización es que se alimenta una imagen degradante de la maternidad al mostrarla como algo mecánico, el cuerpo de la mujer parece como un contenedor que no tiene creatividad alguna, la creatividad reside en los que la han inseminado, el cuerpo de la mujer es solo un lugar de paso. Debemos denunciar todas las cuestiones implicadas en esta forma de maternidad.

de la construcción de una sociedad cuyo fin, en palabras de Marx, sea la reproducción de la vida, la felicidad de la sociedad misma, y no la explotación del trabajo.

1. Contraatacando desde la cocina

*Escrito con Nicole Cox**

Desde los tiempos de Marx, ha quedado claro que el salario es la herramienta mediante la que gobierna y se desarrolla el capital, es decir, que el cimiento de la sociedad capitalista ha sido la implementación del salario obrero y la explotación directa de las y los obreros. Lo que no ha quedado nunca claro y no ha sido asumido por las organizaciones del movimiento obrero es que ha sido precisamente a través del salario como se ha orquestado la organización de la explotación de los trabajadores no asalariados. Esta explotación ha resultado ser todavía más efectiva puesto que la falta de remuneración la oculta: *en lo que a las mujeres se refiere, su trabajo aparece como un servicio personal externo al capital.*[1]

---

* Este texto se escribió originalmente como respuesta a un artículo que apareció en la revista *Liberation* bajo el título «Women and Pay for Housework» [«Mujeres y paga para el trabajo doméstico»], firmado por Carol Lopate (*Liberation,* vol. 18, núm. 8, mayo-junio de 1974, pp. 8-11). Nuestra réplica al artículo fue rechazada por los editores de la revista. Si lo publicamos ahora es porque, en ese momento, Lopate mostraba mayor apertura que la mayoría de la izquierda tanto respecto a sus hipótesis fundamentales como en relación con el movimiento internacional de mujeres. Con la publicación de este artículo no queremos dar pie a un debate estéril con la izquierda, cuanto cerrarlo. [En castellano se publicó por primera vez en *Revolución en punto cero*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013. N. de. E.]

[1] Mariarosa Dalla Costa, «Women and the Subversion of the Community», en Dalla Costa y Selma James (eds.), *The Power of Women*

No es casual que durante los últimos meses diversas publicaciones de izquierdas hayan propagado ataques contra la campaña Salario para el Trabajo Doméstico (WfH por sus siglas en inglés). Siempre que el movimiento feminista ha tomado una posición autónoma, la izquierda se ha sentido traicionada. La izquierda se da cuenta de que esta perspectiva conlleva implicaciones que van más allá de la «cuestión de la mujer» y que representa una ruptura con su política pasada y presente, tanto respecto a las mujeres como al resto de la clase obrera. De hecho, el sectarismo que la izquierda ha demostrado tradicionalmente en relación con las luchas feministas es una consecuencia de su interpretación reduccionista del alcance y de los mecanismos necesarios para el funcionamiento del capitalismo así como de la dirección que la lucha de clases debe tomar para romper este dominio.

En el nombre de la «lucha de clases» y del «interés unitario de la clase trabajadora», la izquierda siempre ha seleccionado a determinados sectores de la clase obrera como sujetos revolucionarios y ha condenado a otros a un rol meramente solidario en las luchas que estos sectores llevaban a cabo. Así la izquierda ha reproducido dentro de sus objetivos organizativos y estratégicos las mismas divisiones de clase que caracterizan la división capitalista del trabajo. A este respecto, y pese a la variedad de posicionamientos tácticos, la izquierda se ha mantenido estratégicamente unida. Cuando llega el momento de decidir qué sujetos son revolucionarios, estalinistas, trotskistas, anarcolibertarios, vieja y nueva izquierda, todos se unen bajo las mismas afirmaciones y argumentos en pro de la causa común.

and the Subversion of the Community, Bristol, Falling Wall Press, 1973, pp. 25-26 [ed. cast.: «Las mujeres y la subversión de la comunidad» en *El poder de las mujeres y la subversión de la comunidad*, México, Siglo XXI Editores, 1975].

Nos ofrecen «desarrollo»

Desde el mismo momento en el que la izquierda aceptó el salario como línea divisoria entre trabajo y no trabajo, producción y parasitismo, poder potencial e impotencia, la inmensa cantidad de trabajo que las mujeres llevan a cabo en el hogar para el capital escapó a su análisis y estrategias. Desde Lenin hasta Juliet Mitchell pasando por Gramsci, toda la tradición de izquierdas ha estado de acuerdo en la marginalidad del trabajo doméstico en la reproducción del capital y la marginalidad del ama de casa en la lucha revolucionaria. Según la izquierda, como amas de casa, las mujeres no sufren el capital sino que sufren por la ausencia del mismo. Parece que nuestro problema es que el capital ha fallado en su intento de llegar a nuestras cocinas y dormitorios, con la doble consecuencia de que nosotras presumiblemente nos mantenemos en un estado feudal, precapitalista, y que nada de lo que hagamos en los dormitorios o en las cocinas puede ser relevante para el cambio social. Obviamente si nuestras cocinas están fuera de la estructura capitalista nuestra lucha para destruirlas nunca triunfará, provocando así la caída del capital.

Pero por qué el capital permite que sobreviva tanto trabajo no rentable, tanto tiempo de trabajo improductivo, es una pregunta que la izquierda nunca encara, siempre segura de la irracionalidad e incapacidad del capital para planificar. Irónicamente ha trasladado su ignorancia respecto a la relación específica de las mujeres con el capital a una teoría por la cual el subdesarrollo político de las mujeres solo se superará mediante nuestra entrada en la fábrica. Así, la lógica de un análisis que focaliza la opresión de la mujer como resultado de su exclusión de las relaciones capitalistas resulta inevitablemente en una estrategia diseñada para que formemos parte de esas relaciones en lugar de destruirlas.

En este sentido, hay una conexión directa entre la estrategia diseñada por la izquierda para las mujeres y la diseñada para el «Tercer Mundo». De la misma manera que desean introducir a las mujeres en las fábricas, quieren llevar las fábricas al «Tercer Mundo». En ambos casos la

izquierda presupone que los «subdesarrollados» —aquellos de nosotros que no recibimos salarios y que trabajamos con un menor nivel tecnológico— estamos retrasados respecto a la «verdadera clase trabajadora» y que tan solo podremos alcanzarla a través de la obtención de un tipo de explotación capitalista más avanzada, un mayor trozo del pastel del trabajo en las fábricas. En ambas situaciones, la lucha que ofrece la izquierda a los no asalariados, a los «subdesarrollados», no es la rebelión contra el capital sino la pelea por él, por un tipo de capitalismo más racionalizado, desarrollado y productivo. En lo tocante a nosotras, no nos ofrecen solo el «derecho a trabajar» (esto se lo ofrecen a todos los trabajadores) sino que nos ofrecen el derecho a trabajar más, el derecho a estar más explotadas.

Un nuevo campo de batalla

El cimiento político del movimiento por un salario para el trabajo doméstico lo constituye el rechazo a esta ideología capitalista que equipara la falta de salario y un bajo desarrollo tecnológico con un retraso político y con falta de capacidad y, finalmente, proclama la necesidad del capital como condición previa para que podamos organizarnos. Es una negativa a aceptar el supuesto de que como somos trabajadoras no asalariadas o que trabajamos con un menor desarrollo tecnológico (y ambas condiciones van íntimamente ligadas) nuestras necesidades deben ser diferentes a las del resto de la clase trabajadora. Nos negamos a aceptar que mientras los trabajadores masculinos de la automoción en Detroit pueden rebelarse contra el trabajo en la cadena de montaje, nosotras, desde las cocinas en las metrópolis o desde las cocinas y los campos del «Tercer Mundo», debamos tener como objetivo trabajar en una fábrica, cuando entre los obreros de todo el mundo aumenta cada vez más el rechazo a este tipo de trabajo. Nuestra animadversión a la ideología izquierdista es la misma que mostramos frente a la asunción de que el desarrollo capitalista sea un camino hacia la liberación o, más específicamente, supone nuestro rechazo al capitalismo

en cualquiera de las formas que adopte. De forma inherente a este rechazo, surge una redefinición de qué es el capitalismo y quién forma la clase obrera —es decir, una revaluación de las fuerzas y las necesidades de clase—.

Por esto, la campaña Salario para el Trabajo Doméstico no es una demanda más entre tantas otras, sino una perspectiva política que abre un nuevo campo de batalla, que comienza con las mujeres pero que es válida para toda la clase obrera.[2] Debemos enfatizar esto ya que el reduccionismo que se hace de la campaña Salario para el Trabajo Doméstico a una mera demanda es un elemento común en los ataques que la izquierda lanza sobre la campaña como modo de desacreditarla y que permite a sus críticos evitar la confrontación con los diferentes conflictos políticos que desvela.

El artículo de Lopate, «Women and a Pay for Housework», es un claro ejemplo de esta tendencia. Ya en el mismo título «Pay for Housework» se falsea el problema, reclamar un salario [*wage*] no es lo mismo que recibir una paga [*pay*], el salario es la expresión de la relación de poder entre el capital y la clase trabajadora. Un modo más sutil de desacreditar la campaña es el argumento de que esta perspectiva se ha importado desde Italia y que tiene poca relevancia respecto a la situación en EEUU donde las mujeres «sí trabajan».[3] Este es otro claro ejemplo de desinformación. *El poder de las mujeres y la subversión de la comunidad* —la única fuente que Lopate nombra— reconoce la dimensión internacional del contexto en el cual se origina la campaña Salario para el Trabajo Doméstico. En cualquier caso, trazar el origen geográfico de WfH está fuera de lugar en este estadio de la integración internacional del capital. Lo que importa es la génesis *política*, y esta es el rechazo a

2 Silvia Federici, «Wages against Housework», 1975 [ed. en cast.: «Salarios contra el trabajo doméstico» en *Revolución en punto cero*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013].

3 «La demanda de una paga para el trabajo doméstico llega de Italia, donde la inmensa mayoría de las mujeres de todas las clases todavía permanecen en los hogares. En EEUU más de la mitad de las mujeres trabajan». Lopate, «Women and Pay for Housework», cit., p. 9.

asumir como trabajo la explotación, y el rechazo a que solo sea posible rebelarse contra aquello que conlleve un salario. En nuestro caso, supone el fin de la división entre las «mujeres que trabajan» y las «que no trabajan» (puesto que «tan solo son amas de casa»), división que implica que el trabajo no asalariado no se asuma como trabajo, que el trabajo doméstico no sea trabajo y, paradójicamente, que la causa de que en EEUU la mayoría de las mujeres *de facto* trabajen y luchen sea que muchas tienen un segundo empleo. No reconocer el trabajo que las mujeres llevan a cabo en casa es estar ciego ante el trabajo y las luchas de una abrumadora mayoría de la población mundial que no está asalariada. Es ignorar que el capital estadounidense se construyó sobre el trabajo de los esclavos tanto como sobre el trabajo asalariado y que, hasta el día de hoy, crece gracias al trabajo en negro de millones de mujeres y hombres en los campos, cocinas y prisiones de EEUU y de todo el mundo.

El trabajo invisibilizado

Partiendo de nuestra situación como mujeres, sabemos que la jornada laboral que efectuamos para el capital no se traduce necesariamente en un cheque, que no empieza y termina en las puertas de la fábrica, y así redescubrimos la naturaleza y la extensión del trabajo doméstico en sí mismo. Porque tan pronto como levantamos la mirada de los calcetines que remendamos y de las comidas que preparamos, observamos que, aunque no se traduce en un salario para nosotras, producimos ni más ni menos que el producto más precioso que puede aparecer en el mercado capitalista: la fuerza de trabajo. El trabajo doméstico es mucho más que la limpieza de la casa. Es servir a los que ganan el salario, física, emocional y sexualmente, tenerlos listos para el trabajo día tras día. Es la crianza y cuidado de nuestros hijos —los futuros trabajadores— cuidándoles desde el día de su nacimiento y durante sus años escolares, asegurándonos de que ellos también actúen de la manera que se espera bajo el capitalismo. Esto significa que tras cada fábrica, tras cada escuela, oficina o mina se encuentra oculto el trabajo

de millones de mujeres que han consumido su vida, su trabajo, produciendo la fuerza de trabajo que se emplea en esas fábricas, escuelas, oficinas o minas.[4]

Esta es la razón por la que, tanto en los países «desarrollados» como en los «subdesarrollados», el trabajo doméstico y la familia son los pilares de la producción capitalista. La disponibilidad de una fuerza de trabajo estable, bien disciplinada, es una condición esencial para la producción en cualquiera de los estadios del desarrollo capitalista. Las condiciones en las que se lleva a cabo nuestro trabajo varían de un país a otro. En algunos países se nos fuerza a la producción intensiva de hijos, en otros se nos conmina a no reproducirnos, especialmente si somos negras o si vivimos de subsidios sociales o si tendemos a reproducir «alborotadores». En algunos países producimos mano de obra no cualificada para los campos, en otros trabajadores cualificados y técnicos. Pero en todas partes nuestro trabajo no remunerado y la función que llevamos a cabo para el capital es la misma.

Lograr un segundo empleo nunca nos ha liberado del primero. El doble empleo tan solo ha supuesto para las mujeres tener incluso menos tiempo y energía para luchar contra ambos. Además, una mujer que trabaje a tiempo completo en casa o fuera de ella, tanto si está casada como si está soltera, tiene que dedicar horas de trabajo para reproducir su propia fuerza de trabajo, y las mujeres conocen de sobra la tiranía de esta tarea, ya que un vestido bonito o un buen corte de pelo son condiciones indispensables, ya sea en el mercado matrimonial o en el mercado del trabajo asalariado, para obtener ese empleo.

---

4 Mariarosa Dalla Costa, «Community, Factory and School from the Woman's Viewpoint», *L'Offensiva,* 1972: «La comunidad es esencialmente el lugar de la mujer en el sentido de que es allí donde directamente efectúa su trabajo. Pero de la misma manera, la fábrica es también el lugar que personifica el trabajo de las mujeres a las que no se verá allí y que han traspasado su trabajo a los hombres que son los únicos que aparecen. De la misma manera, la escuela representa el trabajo de las mujeres a las que tampoco se verá pero que han trasladado su trabajo a los estudiantes que regresan cada mañana alimentados, cuidados y planchados por sus madres».

Por todo esto dudamos de que en EEUU «las escuelas, jardines de infancia, guarderías y la televisión hayan asumido gran parte de la responsabilidad de las madres en la sociabilidad de sus hijos» y que «la disminución del tamaño de los hogares y la mecanización del trabajo doméstico ha[ya] significado un aumento potencial del tiempo libre para el ama de casa» y que ella solo «se mantiene ocupada, usando y reparando los aparatos... que teóricamente se han diseñado con la idea de ahorrarle tiempo».[5]

Las guarderías y los jardines de infancia nunca nos han proporcionado tiempo libre, sino que han liberado parte de nuestro tiempo para dedicarlo a más trabajo adicional. En lo que respecta a la tecnología, es en EEUU donde podemos medir el abismo entre la tecnología socialmente disponible y la tecnología que se cuela en nuestras cocinas. Y en este caso también, es nuestra condición de no asalariadas la que determina la cantidad y calidad de la tecnología que obtenemos. Ya que «si no te pagan por horas, dentro de ciertos límites, a nadie le importa cuánto tardes en hacer tu trabajo».[6] En todo caso, la situación en EEUU demuestra que ni la tecnología ni un segundo empleo liberan a la mujer del trabajo doméstico, y que «producir un trabajador especializado no es una carga menos pesada que producir un trabajador no cualificado, ya que no es entre estos dos destinos donde reside el rechazo de las mujeres a trabajar de manera gratuita, sea cual sea el nivel tecnológico en el que se lleve a cabo este trabajo, sino en vivir para producir, independientemente del tipo particular de hijos que deban ser producidos».[7]

Queda por puntualizar que al afirmar que el trabajo que llevamos a cabo en casa es producción capitalista no estamos expresando un deseo de ser legitimadas como parte de las «fuerzas productivas»; en otras palabras, no es un recurso al moralismo. Solo desde un punto de vista capitalista ser productivo es una virtud moral, incluso

[5] Lopate, «Women and Pay for Housework», cit., p. 9.

[6] Dalla Costa, «Women and the Subversion of the Community», cit., pp. 28-29.

[7] Dalla Costa, «Community, Factory and School», cit.

un imperativo moral. Desde el punto de vista de la clase obrera, ser productivo significa simplemente ser explotado. Como Marx reconocía «ser un obrero productivo no es precisamente una dicha, sino una desgracia».[8] Por ello obtenemos poca «autoestima» de esto.[9] Pero cuando afirmamos que el trabajo reproductivo es un momento de la producción capitalista, estamos clarificando nuestra función específica en la división capitalista del trabajo y las formas específicas que nuestra revuelta debe tomar. Finalmente, cuando afirmamos que producimos capital, lo que afirmamos es que podemos y queremos destruirlo y no enzarzarnos en una batalla perdida de antemano consistente en cambiar de un modo y grado de explotación a otro.

También debemos dejar claro que no estamos «tomando prestadas categorías del mundo marxista».[10] Admitimos que estamos menos ansiosas que Lopate por desechar el trabajo de Marx, ya que nos ha proporcionado un análisis que a día de hoy sigue siendo indispensable para entender cómo funcionamos en la sociedad capitalista. También sospechamos que la aparente indiferencia de Marx hacia el trabajo reproductivo puede estar basada en factores históricos. No nos referimos únicamente a esa dosis de chovinismo masculino que ciertamente Marx compartía con sus contemporáneos (y no solo con ellos). En el momento histórico en el que Marx escribió su obra, la familia nuclear y el trabajo doméstico no estaban desarrollados todavía.[11] Lo que Marx tenía frente a sus ojos era el proletariado femenino, que era empleado junto a sus maridos e hijos en la fábrica, y a la mujer burguesa que tenía una criada y, trabajase o no ella misma, no producía la mercancía fuerza de trabajo. La ausencia de lo que hoy llamamos familia nuclear no significa que los trabajadores no intimasen y

---

[8] Karl Marx, *Capital,* vol. 1, Londres, Penguin Books, 1990, p. 644.

[9] Lopate, «Women and Pay for Housework», cit., p. 9: «Pudiese ser también que las mujeres necesiten ganar un salario en aras de conseguir la autoestima y confianza necesarias para dar los primeros pasos hacia la igualdad».

[10] Lopate, «Women and Pay for Housework», cit., p. 11.

[11] Aquí hablamos del nacimiento de la familia nuclear como un estadio de las relaciones capitalistas.

copularan. Significa, sin embargo, que era imposible sacar adelante relaciones familiares y trabajo doméstico cuando cada miembro de la familia pasaba quince horas diarias en la fábrica, y no había ni tiempo ni espacio físico para la vida familiar.

Solo después de que las epidemias y el trabajo excesivo diezmasen la mano de obra disponible y, aún más importante, después de que diferentes oleadas de luchas obreras entre 1830 y 1840 estuviesen a punto de llevar a Inglaterra a una revolución, la necesidad de tener una mano de obra más estable y disciplinada forzó al capital a organizar la familia nuclear como base para la reproducción de la fuerza de trabajo. Lejos de ser una estructura precapitalista, la familia, tal y como la conocemos en «Occidente», es una creación del capital para el capital, una institución organizada para garantizar la cantidad y calidad de la fuerza de trabajo y el control de la misma. Es por esto que «como el sindicato, la familia protege al trabajador pero también se asegura de que él o ella nunca serán otra cosa que trabajadores. Esta es la razón por la que es crucial la lucha de las mujeres de la clase obrera contra la institución familiar».[12]

Nuestra falta de salario como disciplina

La familia es esencialmente la institucionalización de nuestro trabajo no remunerado, de nuestra dependencia salarial de los hombres y, consecuentemente, la institucionalización de la desigual división de poder que ha disciplinado tanto nuestras vidas como las de los hombres. Nuestra falta de salario y dependencia del ingreso económico de los hombres les ha mantenido a ellos atados a sus trabajos, ya que si en algún momento querían dejar el trabajo tenían que enfrentarse al hecho de que su mujer e hijos dependían de sus ingresos. Esta es la base de esos

[12] Dalla Costa, «Women and the Subversion of the Community», cit., p. 41.

«viejos hábitos —nuestros y de los hombres» que Lopate encuentra tan difíciles de romper. No es casual que sea difícil para un hombre «demandar horarios de trabajo especiales para poder implicarse de una manera equitativa en el cuidado de los hijos».[13] La razón por la cual los hombres no pueden solicitar jornadas a tiempo parcial es que el salario masculino es indispensable para la supervivencia de la familia, incluso cuando la mujer provee un segundo sueldo. Y si «nos encontramos que nosotras mismas preferimos o buscamos trabajos menos absorbentes, que nos dejan más tiempo para las tareas del hogar»[14] es porque nos resistimos a una explotación intensiva, a consumirnos en la fábrica y a después consumirnos todavía más rápido en casa.

El que carezcamos de salario por el trabajo que llevamos a cabo en los hogares ha sido también la causa principal de nuestra debilidad en el mercado laboral. Los empresarios saben que estamos acostumbradas a trabajar por nada y que estamos tan desesperadas por lograr un poco de dinero para nosotras mismas que pueden obtener nuestro trabajo a bajo precio. Desde que el término mujer se ha convertido en sinónimo de ama de casa, cargamos, vayamos donde vayamos, con esta identidad y con las «habilidades domésticas» que se nos otorgan al nacer mujer. Esta es la razón por la que el tipo de empleo femenino es habitualmente una extensión del trabajo reproductivo y que el camino hacia el trabajo asalariado a menudo nos lleve a desempeñar más trabajo doméstico. El hecho de que el trabajo reproductivo no esté asalariado le ha otorgado a esta condición socialmente impuesta una

---

[13] Lopate, «Women and Pay for Housework», cit., p. 11: «Muchas de las mujeres que a lo largo de nuestra vida hemos luchado por esta reestructuración hemos caído en una periódica desesperación. Primero, había viejos hábitos —nuestros y de los hombres— que romper. Segundo, había problemas reales de tiempo... ¡Pregúntale a cualquier hombre! Es muy difícil para ellos acordar horarios a tiempo parcial y resulta complicado demandar horarios de trabajo especiales para poder implicarse de una manera equitativa en el cuidado de los hijos».

[14] Ibídem.

apariencia de naturalidad («feminidad») que influye en cualquier cosa que hacemos. Por ello no necesitamos que Lopate nos diga que «lo esencial que no podemos olvidar es que somos un "sexo"».[15] Durante años el capital nos ha remarcado que solo servíamos para el sexo y para fabricar hijos. Esta es la división sexual del trabajo y nos negamos a eternizarla como inevitablemente sucede si lanzamos preguntas como estas: «¿Qué significa hoy día ser mujer? ¿Qué cualidades específicas, inherentes y atemporales, si las hay, se asocian a "ser mujer"?».[16] Preguntar esto es suplicar que te den una respuesta sexista. ¿Quién puede decir quiénes somos? De lo que podemos estar seguras que sabemos hasta ahora es qué no somos, hasta el punto de que es a través de nuestra lucha que obtendremos la fuerza para romper con la identidad que se nos ha impuesto socialmente. Es la clase dirigente, o aquellos que aspiran a gobernar, quienes presuponen que existe una personalidad humana eterna y natural, precisamente para perpetuar su poder sobre nosotras.

La glorificación de la familia

No es sorprendente que la cruzada de Lopate en busca de la esencia de la feminidad la conduzca a una llamativa glorificación del trabajo reproductivo no remunerado y del trabajo no asalariado en general:

> El hogar y la familia han proporcionado tradicionalmente el único intersticio dentro del mundo capitalista en el que la gente puede ocuparse de las necesidades de los otros desde el cuidado y el amor, si bien estas necesidades a menudo emergen del miedo y la dominación. Los padres cuidan a sus hijos desde el amor, al menos

[15] Lopate, «Women and Pay for Housework», cit., p. 11: «Lo que esencialmente no debemos olvidar es que somos un SEXO. Es la única palabra desarrollada hasta ahora para describir nuestros puntos en común».

[16] Ibídem.

> en parte... E incluso creo que este recuerdo persiste en nosotros mientras crecemos de manera que retenemos, casi como si fuera una utopía, la memoria de un trabajo y un cuidado que provienen del amor, más que de una recompensa económica.[17]

La literatura producida por el movimiento de las mujeres ha mostrado los devastadores efectos que este tipo de amor, cuidado y servilismo ha tenido en las mujeres. Estas son las cadenas que nos han aprisionado en una situación cercana a la esclavitud. ¡Nosotras nos negamos a perpetuarla en nosotras mismas y a elevar al nivel de utopía la miseria de nuestras madres y abuelas y la nuestra propia como niñas! Cuando el Estado o el capital no pagan el salario debido, son aquellos que reciben el amor, el cuidado —igualmente no remunerados e impotentes— los que pagan con sus vidas.

De la misma manera rechazamos la sugerencia de Lopate de que la demanda de un salario para el trabajo doméstico «tan solo serviría para ocultar aún más las posibilidades de un trabajo libre y no alienado»,[18] lo que viene a decir que la única manera de «desalienar» el trabajo consiste en hacerlo de manera gratuita. Sin duda el presidente Ford apreciaría esta sugerencia. El trabajo voluntario sobre el cual descansa cada vez más el Estado moderno se basa precisamente en esta dispensación caritativa de nuestro tiempo. A nosotras nos parece, sin embargo, que si este trabajo, en vez de basarse en el amor y el cuidado, hubiera proporcionado una remuneración económica a nuestras madres, probablemente estas habrían estado menos amargadas y habrían sido menos dependientes, se las hubiese chantajeado menos y a su vez ellas hubieran chantajeado menos a sus hijos, a los que se les recriminaba constantemente el sacrificio que ellas debían llevar a cabo.

---

[17] Lopate, «Women and Pay for Housework», cit., p. 10.

[18] Ibídem: «La eliminación de esa amplia área del mundo capitalista donde ninguna transacción tiene un valor de cambio solo serviría para ocultar aún más las posibilidades de un trabajo libre y no alienado».

Nuestras madres habrían tenido más tiempo y energías para rebelarse contra ese trabajo y nosotras estaríamos en un estadio más avanzado de esta lucha.

Glorificar la familia como «ámbito privado» es la esencia de la ideología capitalista, la última frontera en la que «hombres y mujeres mantienen sus almas con vida» y no es sorprendente que en estos tiempos de «crisis», «austeridad» y «privaciones»[19] esta ideología esté disfrutando de una popularidad renovada en la agenda capitalista. Tal y como Russell Baker expresó recientemente en *The New York Times* el amor nos mantuvo calientes durante los años de la Gran Depresión y haríamos bien en llevarlo con nosotros durante esta excursión a tiempos duros.[20] Esta ideología que contrapone la familia (o la comunidad) a la fábrica, lo personal a lo social, lo privado a lo público, el trabajo productivo al improductivo, es útil de cara a nuestra esclavitud en el hogar que, en ausencia de salario, siempre ha aparecido como si se tratase de un acto de amor. Esta ideología está profundamente enraizada en la división capitalista del trabajo que encuentra una de sus expresiones más claras en la organización de la familia nuclear.

El modo en el que las relaciones salariales han mistificado la función social de la familia es una extensión de la manera en la que el capital ha mistificado el trabajo asalariado y la subordinación de nuestras relaciones sociales al «nexo del dinero». Hemos aprendido de Marx que el salario también esconde el trabajo no remunerado incluido en el beneficio. Pero medir el trabajo mediante el salario también esconde el alto grado en el que nuestras familias y relaciones sociales han sido subordinadas a las relaciones de producción —*han pasado a ser relaciones de producción*: cada momento de nuestras vidas tiene una utilidad para la acumulación de capital—. Tanto el salario como la falta del mismo han permitido al capital ocultar la duración real de nuestra jornada laboral. El trabajo aparece simplemente

[19] Ibídem: «Creo que es en el ámbito privado donde mantenemos con vida nuestras almas».

[20] Russel Baker, «Love and Potatoes», *The New York Times*, 25 de noviembre de 1974.

como un compartimento de nuestras vidas, que tiene lugar solo en determinados momentos y espacios. El tiempo que consumimos en la «fábrica social», preparándonos para el trabajo o yendo a trabajar, restaurando nuestros «músculos, nervios, hueso y cerebros»[21] mediante cortos almuerzos, sexo rápido, películas… todo esto es disfrazado de placer, de tiempo libre, aparece como una elección individual.

Diferentes mercados laborales

El uso que el capital hace de los salarios también oculta quién forma la clase obrera y mantiene divididos a los trabajadores. Mediante las relaciones salariales, el capital organiza diferentes mercados laborales (un mercado laboral para los negros, para los jóvenes, para las mujeres jóvenes y para los hombres blancos) y opone la «clase trabajadora» al proletariado «no trabajador», supuestamente parasitario del trabajo de los primeros. Así, a los que recibimos ayudas sociales se nos dice que vivimos de los impuestos de la «clase trabajadora», las amas de casa somos retratadas como sacos rotos en los que desaparecen los sueldos de nuestros maridos.

Sin embargo es la debilidad social de los no asalariados lo que finalmente ha sido y es la debilidad de toda la clase obrera respecto al capital. Como demuestran los procesos de «deslocalización de empresas», la disponibilidad de trabajo no remunerado, tanto en los países «no desarrollados» como en las metrópolis, le ha permitido al capital abandonar aquellas áreas de producción donde la fuerza de trabajo se había convertido en demasiado cara y así socavar el poder que habían conquistado los trabajadores. Cuando el capital no ha podido huir al «Tercer Mundo» ha abierto entonces sus puertas a las mujeres, los negros y la juventud de las metrópolis o a los migrantes del «Tercer Mundo». Por lo que no es casual que aunque el capitalismo se base presuntamente en el trabajo asalariado, más

[21] Marx, *Capital*, cit., 1990.

de la mitad de la población mundial no esté remunerada. La falta de salarios y el subdesarrollo son factores esenciales en la planificación capitalista, nacional e internacional. Estos son medios poderosos con los que provocar la competencia de los trabajadores en el mercado nacional e internacional y hacernos creer que nuestros intereses son diferentes y contradictorios.[22]

Estas son las raíces del sexismo, del racismo y del «bienestarismo»[23] (el desdén por los trabajadores que han logrado obtener ayudas sociales por parte del Estado) que suponen un reflejo de los diferentes tipos de mercados laborales y en consecuencia los diferentes modos de regular y dividir a la clase trabajadora. Si hacemos caso omiso de este uso de la ideología capitalista y de su enraizamiento en la relación salarial, no solo acabaremos considerando que el racismo, el sexismo y el «bienestarismo» son enfermedades morales, productos de la «falsa conciencia», sino que nos confinaremos a una estrategia «educativa» que nos deja nada más que «imperativos morales con los que reforzar nuestra posición».[24]

Finalmente encontramos un punto en común con Lopate cuando afirma que nuestra estrategia nos libera de tener que depender de que «los hombres se porten como "buenas personas"» para lograr la liberación. Tal y como demostraron las luchas de las personas negras durante los años sesenta, no fue mediante buenas palabras sino mediante su organización que consiguieron que sus necesidades se «entendieran». En el caso de las mujeres, intentar educar a los hombres ha provocado que nuestra revuelta

---

[22] Selma James, *Sex, Race and Class*, Bristol, Falling Wall Press and Race Today Publications, 1975.

[23] Véase, por ejemplo, M. de Aranzadi, «Bienestarismo. La ideología de fin de siglo», *Ekintza Zutzena*, núm. 24, 1998: «Los pobres son considerados un lastre para el desarrollo económico, que es condición indispensable para que el bienestarismo, concepción radicalmente materialista, pueda desarrollarse. En lógica consecuencia, los pobres deben ser abandonados a su suerte ya que, después de todo, en este mundo de oportunidades, los únicos culpables de su situación son ellos mismos». [N. de la T.]

[24] Lopate, «Women and Pay for Housework», cit., p. 11.

se haya privatizado y se luche en la soledad de nuestras cocinas y habitaciones. El poder educa. Primero los hombres tendrán miedo, luego aprenderán, porque será el capital el que tenga miedo. Porque no estamos peleando por una redistribución más equitativa del mismo trabajo. Estamos en lucha para ponerle fin a este trabajo y el primer paso es ponerle precio.

Demandas salariales

Nuestra fuerza como mujeres empieza con la lucha social por el salario, no para ser incluidas dentro de las relaciones salariales (puesto que nunca estuvimos fuera de ellas) sino para ser liberadas de ellas, para que todos los sectores de la clase obrera sean liberados de ellas. Aquí debemos clarificar cuál es la esencia de la lucha por el salario. Cuando la izquierda sostiene que las demandas por un sueldo son «economicistas», «demandas parciales», obvian que tanto el salario como su ausencia son la expresión directa de la relación de poder entre el capital y la clase trabajadora, así como dentro de la clase trabajadora. También ignoran que la lucha salarial toma muchas formas y que no se limita a aumentos salariales. La reducción de los horarios de trabajo, lograr mejores servicios sociales así como obtener más dinero —todas estas son victorias salariales que determinan cuánto trabajo se nos arrebata y cuánto poder tenemos sobre nuestras vidas—. Por esto los salarios han sido históricamente el principal campo de batalla entre trabajadores y capital. Y como expresión de la relación de clases, el salario siempre ha tenido dos caras: la cara del capital, que lo usa para controlar a los trabajadores, asegurándose de que tras cada aumento salarial se produzca un aumento de la productividad; y la cara de los trabajadores, que luchan por más dinero, más poder y menos trabajo.

Tal y como demuestra la actual crisis capitalista, cada vez menos y menos trabajadores están dispuestos a sacrificar sus vidas al servicio de la producción capitalista y

hacer caso a los llamamientos a incrementar la productividad.[25] Pero cuando el «justo intercambio» entre salario y productividad se tambalea, la lucha por el salario se convierte en un ataque directo a los beneficios del capital y a su capacidad de extraer plustrabajo de nuestra labor. Por esto la lucha por el salario es simultáneamente una lucha contra el salario, contra los medios que utiliza y contra la relación capitalista que encarna. En el caso de los no asalariados, en nuestro caso, la lucha por el salario supone aún más claramente un ataque contra el capital. El salario para el trabajo doméstico significa que el capital tendría que remunerar la ingente cantidad de trabajadores de los servicios sociales que a día de hoy se ahorra cargando sobre nosotras esas tareas. Más importante todavía, la demanda del salario doméstico es un claro rechazo a aceptar nuestro trabajo como un destino biológico, condición necesaria —este rechazo— para empezar a rebelarnos contra él. Nada ha sido, de hecho, tan poderoso en la institucionalización de nuestro trabajo, de la familia, de nuestra dependencia de los hombres, como el hecho de que nunca fue un salario sino el «amor» lo que se obtenía por este trabajo. Pero para nosotras, como para los trabajadores asalariados, el salario no es el precio de un acuerdo de productividad. A cambio de un salario no trabajaremos más sino menos. Queremos un salario para poder disfrutar de nuestro tiempo y energías, para llevar a cabo una huelga, y no estar confinadas en un segundo empleo por la necesidad de cierta independencia económica.

Nuestra lucha por el salario abre, tanto para los asalariados como para los no remunerados, el debate acerca de la duración real de la jornada laboral. Hasta ahora la clase trabajadora, masculina y femenina, veía cómo el capital determinaba la duración de su jornada laboral —en qué momento se fichaba al entrar y se fichaba a la salida—. Esto definía el tiempo que pertenecíamos al capital y el tiempo que nos pertenecíamos a nosotros mismos. Pero este tiempo nunca nos ha pertenecido, siempre, en cada momento de nuestras vidas, hemos pertenecido al capital.

[25] *Fortune*, diciembre de 1974.

Y es hora de que le hagamos pagar por cada uno de esos momentos. En términos de clase esto supone la exigencia de un salario por cada momento de nuestra vida al servicio del capital.

Que pague el capital

Esta ha sido la perspectiva de clase que le ha dado forma a las luchas, tanto en EEUU como a escala internacional, durante los años sesenta. En EEUU las luchas de los negros y de las madres dependientes de los servicios sociales —el Tercer Mundo de las metrópolis— expresaban la revuelta de los no asalariados y el rechazo a la única alternativa propuesta por el capital: más trabajo. Estas luchas, cuyo núcleo de poder residía en la comunidad, no tuvieron lugar porque se buscase un mayor desarrollo sino por la reapropiación de la riqueza social que el capital ha acumulado gracias tanto a los no asalariados como a los asalariados. Cuestionaron la organización social capitalista que impone el trabajo como condición básica para nuestra existencia. También desafiaron el dogma de la izquierda que proclama que solo en las fábricas la clase obrera puede organizar su poder.

Pero no es necesario entrar en una fábrica para ser parte de la organización de la clase obrera. Cuando Lopate argumenta que «las condiciones previas ideológicas para la solidaridad de clase son las redes y relaciones que surgen del trabajo conjunto» y que «estas condiciones no pueden emerger del trabajo aislado de las mujeres trabajando en casas separadas» olvida y desecha las luchas que estas mujeres «aisladas» llevaron a cabo en los años sesenta (huelgas de alquileres, luchas sociales, etc.).[26] Asume que no podemos organizarnos nosotras mismas si primeramente no estamos organizadas por el capital; y puesto que niega que el capital ya nos haya organizado, niega la existencia de nuestra lucha. Confundir la estructuración

[26] Lopate, «Women and Pay for Housework», cit., p. 9.

que el capital hace de nuestro trabajo, ya sea en las cocinas o en las fábricas, con la organización de nuestras luchas es un claro camino hacia la derrota. Podemos estar seguras de que cada nueva forma de reestructuración laboral intentará aislarnos cada vez más. Es una ilusión pensar que el capital no nos divide cuando no trabajamos aislados unos de otros.

Frente a las divisiones típicas de la organización capitalista del trabajo, debemos organizarnos de acuerdo a nuestras necesidades. En este sentido la campaña Salario para el Trabajo Doméstico supone un rechazo, tanto a la socialización de las fábricas, como a la posible «racionalización» del hogar propuesta por Lopate: «Debemos echar un serio vistazo a las tareas "necesarias" para el correcto funcionamiento de la casa... Necesitamos investigar los utensilios diseñados para ahorrarnos trabajo y tiempo en casa y decidir cuáles son útiles y cuáles simplemente causan una mayor degradación del trabajo doméstico».[27]

No es la tecnología *per se* la que nos degrada sino el uso que el capital hace de ella. Además, la «autogestión» y la «gestión de los trabajadores» siempre han existido en el hogar. Siempre tuvimos la opción de decidir si hacíamos la colada el lunes o el sábado, o la capacidad de elegir entre comprar un lavaplatos o una aspiradora, siempre y cuando puedas pagar alguna de esas cosas. Así que no debemos pedirle al capital que cambie la naturaleza de nuestro trabajo, sino luchar para rechazar reproducirnos y reproducir a otros como trabajadores, como fuerza de trabajo, como mercancías. Y para lograr este objetivo es necesario que el trabajo se reconozca como tal mediante el salario. Obviamente mientras siga existiendo la relación salarial capitalista, también lo hará el capitalismo. Por eso no consideramos que conseguir un salario suponga la revolución. Afirmamos que es una estrategia revolucionaria porque socava el rol que se nos ha asignado en la división capitalista del trabajo y en consecuencia altera las relaciones de poder dentro de la clase trabajadora en términos más favorables para nosotras y para la unidad de la clase.

---

[27] Ibídem.

En lo tocante a los aspectos económicos de la campaña Salario para el Trabajo Doméstico, estas facetas son «altamente problemáticas» solo si las planteamos desde el punto de vista del capital, desde la perspectiva del Departamento de Hacienda que siempre proclama su falta de recursos cuando se dirige a los trabajadores.[28] Como no somos el Departamento de Hacienda y no tenemos intención alguna de serlo, no podemos imaginarnos diseñando para ellos sistemas de pago, diferenciales salariales y acuerdos sobre productividad. Nosotras no vamos a ponerle límites a nuestras capacidades, no vamos a cuantificar nuestro valor. Para nosotras queda organizar la lucha para obtener lo que queremos, para todas nosotras, en nuestros términos. Nuestro objetivo es no tener precio, valorarnos fuera del mercado, que el precio sea inasumible, para que el trabajo reproductivo, el trabajo en la fábrica y el trabajo en la oficina sean «antieconómicos».

De manera similar, rechazamos el argumento que sugiere que entonces será algún otro sector de la clase obrera el que pagará por nuestras eventuales ganancias. Según esta misma lógica habría que decir que a los trabajadores asalariados se les paga con el dinero que el capital no nos da a nosotras. Pero esa es la manera de hablar del Estado. De hecho afirmar que las demandas de programas de asistencia social llevadas a cabo por los negros durante los años sesenta tuvieron un «efecto devastador en cualquier estrategia a largo plazo... en las relaciones entre blancos y negros», ya que «los trabajadores sabían que serían ellos, y no las corporaciones, los que acabarían pagando esos programas», es puro racismo.[29] Si asumimos que cada lucha que llevamos a cabo debe acabar en una redistribución de la pobreza, estamos asumiendo la inevitabilidad de nuestra derrota. De hecho, el artículo de Lopate está escrito bajo el signo del derrotismo, lo que supone aceptar las instituciones capitalistas como inevitables. Lopate no puede imaginar que si el capital le rebajase a otros trabajadores su salario para dárnoslo

[28] Ibídem.

[29] Ibídem, p. 10.

a nosotras esos trabajadores serían capaces de defender sus intereses y los nuestros también. También asume que «obviamente los hombres recibirían los salarios más altos por su trabajo en la casa» —en resumen, asume que nunca podremos ganar—.[30]

Por último, Lopate nos previene de que en caso de que obtuviésemos un salario para el trabajo doméstico, el capital enviaría supervisores para controlar nuestras tareas. Puesto que solo contempla a las amas de casa como víctimas, incapaces de rebelarse, no puede plantearse siquiera que pudiésemos organizarnos colectivamente para darles con la puerta en las narices a los supervisores, si estos intentasen imponer su control. Además, presupone que como no tenemos supervisores oficiales nuestro trabajo no está controlado. De todas maneras, incluso si tener un salario significase que el Estado fuera a intentar controlar de una manera más directa nuestro trabajo, esto sería preferible a nuestra situación actual; ya que este intento sacaría a la luz quién decide y manda sobre nuestro trabajo, y es mejor saber quién es nuestro enemigo que culparnos y seguir odiándonos a nosotras mismas porque estamos obligadas a «amar o cuidar» «sobre la base del miedo y la dominación».[31]

[30] Ibídem.

[31] Ibídem.

2. *El capital* y el género*

Ahora que revive el interés por el marxismo y el feminismo y la concepción que tenía Marx sobre el «género» recibe una atención renovada, han surgido entre las feministas algunos puntos de consenso que a su vez están modulando mis propios planteamientos.[1] Para empezar, aunque la denuncia de la desigualdad de género y del control patriarcal en la familia y en la sociedad aparece pronto en la obra de Marx, estas obras señalan que «no tenía mucho que decir sobre el género y la familia» (Brown, 2012: 143) y si queremos reconstruir su postura en *El capital*, debemos hacerlo a partir de unas cuantas observaciones dispersas.

Esto no quiere decir que el trabajo de Marx no haya supuesto una importante contribución al desarrollo de la teoría feminista, si bien esta contribución no se basa principalmente en sus pronunciamientos directos sobre el asunto. El método que él propugnó, el materialismo

* Este texto fue publicado por primera vez en Ingo Schmidt y Carlo Fanelli (eds.), *Reading Capital Today. Marx after 150 Years*, Londres, Pluto Press, 2017.

[1] Entre estas muestras de interés renovado por la teoría de género en Marx se encuentran las recientes publicaciones de Heather A. Brown, *Marx on Gender and the Family* (2012), y de Shahrzad Mojabed, *Marxism and Feminism* (2015), publicada esta última con ocasión de la conferencia temática organizada por la Fundación Rosa Luxemburgo en Berlín ese mismo año.

histórico, ha permitido demostrar que las jerarquías de género e identidad son una construcción (Holmstrom, 2002: 360-376) y, además, sus análisis de la acumulación capitalista y la creación de valor han proporcionado poderosas herramientas a las feministas de mi generación a la hora de reconsiderar las formas específicas de explotación a las que están sometidas las mujeres en la sociedad capitalista y la relación entre «sexo, raza y clase». Sin embargo, el uso que las feministas han hecho de Marx, afortunadamente, las ha llevado a seguir un camino distinto al que él abrió.

Así pues, escribir sobre el género en *El capital* supone reconciliarse con dos Marx distintos y dos concepciones diferentes del género y la lucha de clases. En consecuencia, este texto está dividido en dos partes. En la primera, examino la visión de Marx sobre el género, según la articula en su análisis sobre el empleo de las mujeres como mano de obra industrial, incluido en el Libro I de *El capital*. También comento sus silencios, en especial en lo referido al trabajo doméstico, pues resultan elocuentes acerca de las preocupaciones que estructuraban su pensamiento cuando lo escribió. Mi argumento central es que Marx no teorizó sobre el género, en parte, porque la «emancipación de la mujer» tenía una importancia secundaria en su obra política; es más, naturalizó el trabajo doméstico y, al igual que todo el movimiento socialista europeo, idealizó el trabajo industrial como la forma normativa de producción social y como un potencial instrumento de nivelación de la desigualdad social. Así, él creía que las distinciones basadas en el género y la edad desaparecerían con el tiempo, y no consiguió ver la importancia estratégica que tiene la esfera de actividades y relaciones mediante las cuales se reproducen nuestras vidas y la fuerza de trabajo, tanto para el desarrollo del capitalismo como para la lucha contra él, empezando por la sexualidad, la procreación y, por encima de todo, el trabajo doméstico no remunerado de las mujeres.

Estas «lagunas» en lo que respecta a la importancia del trabajo reproductivo de las mujeres han supuesto que, a pesar de su condena de las relaciones patriarcales, Marx nos haya dejado un análisis del capital y la clase realizado

desde un punto de vista masculino —el del «hombre que trabaja», el trabajador industrial asalariado en cuyo nombre se formó la Internacional, considerado el portador de una aspiración universal a la liberación de la humanidad—. También ha hecho posible que muchos marxistas traten el género (y la raza) como un asunto cultural, disociado de la clase. El movimiento feminista tuvo que empezar por la crítica de Marx.

Por eso, mientras esta parte se centra en cómo se trata el género en el texto fundamental de Marx, en la segunda reviso brevemente la reconstrucción de las categorías de Marx desarrollada por algunas feministas en la década de los años setenta, especialmente por el movimiento «Salario para el trabajo doméstico» [*Wages for Housework*], del que formé parte. Sostengo que las feministas de «Salario para el trabajo doméstico» encontramos en Marx los cimientos de una teoría feminista centrada en la lucha de las mujeres contra el trabajo doméstico no remunerado porque leímos su análisis del capitalismo desde el activismo, desde una experiencia personal directa, en busca de respuestas a nuestro rechazo de las relaciones domésticas. Así pudimos llevar la teoría de Marx a lugares que habían quedado invisibilizados en la propia obra de Marx. Al mismo tiempo, leer a Marx desde el activismo reveló las limitaciones de su marco teórico, demostrando que, aunque la perspectiva feminista anticapitalista no puede ignorar la obra de Marx, al menos mientras el capitalismo siga siendo el principal modo de producción (Gimenez, 2005: 11-12), tiene que superarla a pesar de todo.

Marx y el género en el taller industrial

Los límites de la teoría de Marx resultan más evidentes en el Libro I de *El capital*, pues es aquí donde por primera vez se ocupa de la cuestión del «género», no en relación con la subordinación de las mujeres dentro de la familia burguesa, sino en lo que respecta a las condiciones de trabajo de las mujeres en las fábricas durante la Revolución

Industrial. Esta era la «cuestión de la mujer» en esa época (Scott, 1988: 139-160) a ambos lados del Canal de la Mancha, cuando economistas, políticos y filántropos clamaban contra el empleo de mujeres en las fábricas porque provocaba la destrucción de la familia, otorgaba una nueva independencia a las mujeres y contribuía a las protestas de los trabajadores (de forma manifiesta en el auge de los sindicatos y el cartismo). Así que cuando Marx comenzó a escribir ya había reformas en marcha y pudo contar con la extensa literatura existente sobre el tema, compuesta ante todo por los informes de los inspectores de fábrica que el gobierno británico empleaba en la década de 1840 para garantizar que se estaban cumpliendo los límites impuestos en el número de horas que podían trabajar las mujeres y los niños.

En el Libro I se citan páginas enteras de dichos informes, especialmente en los capítulos «La jornada laboral» y «Maquinaria y gran industria», que sirven para ilustrar las tendencias estructurales de la producción capitalista (la tendencia a extender la jornada laboral hasta el límite de resistencia física de los trabajadores, a devaluar la fuerza de trabajo, a extraer el máximo de trabajo de la cantidad mínima de trabajadores) y para denunciar los horrores a los que se sometía a mujeres y niños durante cada etapa del desarrollo industrial.

Por estos informes sabemos de costureras que morían por el trabajo excesivo y la falta de aire y alimento (1990: 365 [ed. cast.: 306]), de mujeres jóvenes que trabajaban sin pausa para comer durante 14 horas al día o que se arrastraban medio desnudas por las minas para sacar el carbón a la superficie, de niños arrancados de sus camas en mitad de la noche a los que se «obliga a trabajar por su mera subsistencia», «sacrificados» por una máquina vampírica que consume sus vidas mientras «quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre» (1990: 365, 353, 416 [ed. cast.: 293, 353, 364]).

Hay que reconocer que pocos analistas políticos han descrito la brutalidad del trabajo capitalista de manera tan descarnada como Marx —a excepción de la esclavitud—. Resulta especialmente impresionante su denuncia de la

bárbara explotación del trabajo infantil, sin parangón en la literatura marxista. Pero, a pesar de su elocuencia, su relato es en general más descriptivo que analítico y destaca la ausencia de un análisis de los temas de género que plantea.

No nos cuenta, por ejemplo, cómo afectaba a la lucha de los trabajadores el empleo de mujeres y niños en las fábricas, qué debates generó en las organizaciones de trabajadores, o cómo afectó a las relaciones de las mujeres con los hombres. En lugar de eso, encontramos varios comentarios moralistas que vienen a decir que el trabajo en la fábrica degrada el «carácter moral» de las mujeres al favorecer un comportamiento «promiscuo», además de hacerles descuidar sus obligaciones maternales. Casi nunca representa a las mujeres como figuras capaces de luchar por sí mismas. Casi siempre aparecen como víctimas, aunque sus contemporáneos señalaran su independencia, su comportamiento guerrero y su capacidad para defender sus intereses frente a los propietarios de las fábricas (Seccombe, 1993: 121).

En el relato de Marx sobre el género en el taller también falta el análisis de la crisis que supuso para la expansión de las relaciones capitalistas la cuasi extinción del trabajo doméstico en las comunidades proletarias, y el dilema al que se enfrentó el capital —tanto entonces como ahora— respecto a cuál es el lugar y el uso óptimo que hay que dar a la fuerza de trabajo femenina. Estos silencios resultan especialmente significativos, pues los capítulos que he mencionado son los únicos en los que se tratan los problemas de las relaciones de género.

El tema del género ocupa un lugar marginal en *El capital*. De las miles de páginas de este texto, recogido en tres volúmenes, solo en unas cien se encuentra alguna referencia a la familia, la sexualidad o el trabajo de las mujeres, a menudo como comentarios de pasada. Las referencias al género se echan en falta incluso donde más cabría esperarlas, como ocurre en el capítulo de la división social del trabajo o en el de los salarios. Solo al final del capítulo sobre maquinaria y gran industria encontramos pistas de la política de género que Marx defendía en su trabajo como

secretario de la I Internacional, cargo desde el que se opuso a los intentos de excluir a las mujeres del trabajo fabril (Brown, 2012: 115). Esta pista es coherente con la idea que defendió durante toda su vida de que el capitalismo —a pesar de toda su violencia y brutalidad— era un mal necesario e incluso una fuerza progresista, puesto que, al desarrollar las fuerzas productivas, el capitalismo crea las condiciones materiales de producción, «las únicas capaces de constituir la base real de una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo» (1990: 739 [ed. cast.: 731]).

Aplicado al género, esto significaba que, al «liberar» la mano de obra de las restricciones de la especialización y de la necesidad de fuerza física, y al incorporar a mujeres y niños en la producción social, el desarrollo capitalista, en general, y la industrialización, en particular, facilitaban el paso a relaciones de género más igualitarias. Por un lado, liberaban a mujeres y niños de la dependencia personal y de la explotación parental de su trabajo —rasgos distintivos de la industria doméstica—, y por el otro, les permitían participar en la producción social en condiciones de igualdad con los hombres. Tal y como lo expresó Marx (1990: 620-621 [ed. cast.: 596]) al tratar el tema de la introducción de la educación elemental para los niños que trabajaban en las fábricas:

> Por terrible y repugnante que parezca la disolución del viejo régimen familiar dentro del sistema capitalista, no deja de ser cierto que la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno u otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de la familia y de la relación entre ambos sexos.

Cómo sería esta familia, cómo conciliaría «producción y reproducción» no son asuntos que Marx investigue. Solo añade cautamente que «el hecho de que los grupos de trabajadores estén formados por individuos de uno y otro sexo y de las más diferentes edades, aunque en su forma

espontáneamente brutal, capitalista —en la que el obrero existe para el proceso de producción, y no el proceso de producción para el obrero— constituye una fuente pestífera de descomposición y esclavitud, bajo las condiciones adecuadas ha de trastrocarse, a la inversa, en fuente de desarrollo humano» (Marx 1990: 621 [ed. cast.: 596]).

Aunque no la articula de manera explícita, no cabe duda de que la hipótesis de Marx de que el desplazamiento de la industria doméstica provocado por la gran industria produciría una sociedad más humana se basa en la idea (a la que vuelve en varias secciones de *El capital*) de que el trabajo industrial es algo más que un multiplicador de la fuerza de producción y una (presunta) garantía de abundancia social. Constituye el creador —potencial— de un modo distinto de asociación cooperativa y un modo diferente de ser humano, liberado de la dependencia personal y no «limitado» a un conjunto determinado de habilidades, por lo que es capaz de participar en una amplia variedad de actividades y de tener el tipo de comportamientos necesarios para una organización «racional» del proceso de trabajo.

En continuidad con su concepción del comunismo como el fin de la división del trabajo y con su visión de una sociedad en la que las personas pescarían y cazarían por la mañana y escribirían poemas por la noche, expuesta en *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1988), la idea de una sociedad industrial, cooperativa e igualitaria en la que las diferencias de género habrían perdido toda «importancia social» en la clase trabajadora —parafraseando un provocador pronunciamiento de *El manifiesto comunista* (Marx y Engels, 1967)— puede parecer tentadora y no es de extrañar que haya inspirado a generaciones de activistas sociales, incluidas las feministas.

Pero las limitaciones de esta perspectiva son importantes, como descubrieron las feministas en la década de los años setenta. Se pueden destacar cuatro, todas ellas con implicaciones más allá del género, relacionadas con la concepción marxiana de la industrialización y del desarrollo capitalista como fuerzas emancipadoras y como condiciones de la liberación humana. El elogio de la

industria moderna, tanto por liberar a las mujeres de las cadenas del trabajo doméstico y de la autoridad patriarcal como por hacer posible su participación en la producción social, significa que Marx considera que: i) hasta entonces, las mujeres nunca habían estado implicadas en la producción social, es decir, que no hay que considerar el trabajo reproductivo como un trabajo necesario para la sociedad; ii) lo que antes limitaba su participación en el trabajo era la falta de fuerza física; iii) el salto tecnológico es esencial para la igualdad de género; y lo más importante y que adelanta el argumento que los marxistas repetirán durante generaciones, iv) el trabajo fabril es la forma paradigmática de producción social, por lo que la fábrica, y no la comunidad, es el lugar en el que se produce la lucha anticapitalista. Habrá que cuestionar todos estos puntos.

Podemos descartar rápidamente el argumento de la «fuerza física» para explicar la discriminación basada en el genero. Baste decir que la propia descripción que hace Marx de las condiciones de empleo industrial de mujeres y niños sirve como contraargumento, y los informes de fábricas que cita muestran claramente que no se empezó a emplear a las mujeres en la industria porque la automatización redujera su carga de trabajo (Marx 1990: 527 [ed. cast.: 491]), sino porque se les podía pagar menos y se les consideraba más dóciles y más dispuestas a dedicar todas sus energías al trabajo. También deberíamos descartar la idea de que las mujeres estuviesen atrapadas en el *putting out system*, el trabajo a domicilio, antes del advenimiento de la industrialización, puesto que la industria doméstica de la que se habían liberado solo daba empleo a una pequeña parte del proletariado femenino, y era en sí misma una innovación bastante reciente, resultado del colapso de los gremios artesanos (Henninger, 2014: 296-297). En realidad, antes y durante la Revolución Industrial, las mujeres se dedicaban a trabajos de todo tipo, desde la agricultura al comercio, pasando por el servicio doméstico y el trabajo doméstico. Así, la idea de que «la creciente industrialización del trabajo (productivo) de las mujeres, propiciada por el desarrollo del capitalismo, liberó y sigue liberando a las mujeres de los viejos reinos feudales

del trabajo doméstico y de la tutela masculina»[2] —idea a la que se adscriben Marx y otros socialistas—, carece de fundamento histórico, tal y como Bock y Duden (1980: 157) han demostrado.

En su concepción de la gran industria como nivelador de las distinciones sociales y biológicas, Marx también resta importancia al peso de las jerarquías sexuales heredadas y reconstruidas que hacen que las mujeres experimenten el trabajo fabril de manera específica, diferente a cómo lo experimentan los hombres. Sí que señala que los estereotipos de género siguen vivos en el trabajo industrial y que se recurre a ellos, por ejemplo, para justificar que el salario de las mujeres se mantenga por debajo del de los hombres; también apunta que las condiciones de trabajo «promiscuas» podrían implicar vulnerabilidad ante el abuso sexual, que a menudo daba como resultado embarazos a muy corta edad (Marx 1990: 852 [ed. cast.: 871]). Pero, como hemos visto anteriormente, Marx pensaba que estos abusos se superarían cuando los trabajadores asumieran el poder político y reorientaran los objetivos de la industria hacia su bienestar. Sin embargo, después de dos siglos de industrialización, es patente que, aunque el final del capitalismo no esté a la vista, allí donde se ha alcanzado o se ha estado cerca de la igualdad en el lugar de trabajo ha sido resultado de la lucha de las mujeres y no un regalo de la máquina.

Resulta más relevante aún que Marx identifique el trabajo industrial con la forma normativa de trabajo y con el lugar privilegiado de producción social, lo que no deja lugar a la consideración de las actividades domésticas de reproducción, que Marx solo menciona para señalar que el capital las destruye al apropiarse de todo el tiempo de las mujeres, como destacara Fortunati (1997).[3] Aquí se produce un contraste interesante con la aproximación a la

[2] Traducción propia [N. de la T.]

[3] Fortunati (1997: 169) añade que Marx veía el trabajo reproductivo de las mujeres «a través de la lectura de los informes gubernamentales, que ya detectaban el problema que suponía la disminución del trabajo doméstico [por el trabajo fabril]».

relación fábrica-hogar presente en la obra de Alfred Marshall, el padre de la economía neoclásica. La idea de Marx del trabajo industrial como un tipo de trabajo más racional recuerda a la «habilidad general» para el trabajo de Marshall, nuevas aptitudes que (en ese momento) poseían pocos trabajadores en el mundo: «No se corresponden con una ocupación dada, sino que se necesitan en todas»; sin ellas los trabajadores «no pueden efectuar ninguna clase de trabajo por largo tiempo»: «Tener en cuenta muchas cosas a un mismo tiempo […] Acomodarse pronto a los cambios de detalle en el trabajo efectuado, el ser constante y seguro» (Marshall, 1938: 206-207).

Sin embargo, Marshall coincidía con otros reformistas contemporáneos en que la principal contribución a esta «habilidad general» provenía de la vida familiar y, especialmente, de la influencia de la madre (Marshall, 1938: 207), de modo que se oponía rotundamente a que las mujeres trabajasen fuera del hogar. Por el contrario, Marx no presta mucha atención al trabajo doméstico. No hay discusión sobre el tema en su análisis de la división social del trabajo; se limita a afirmar que la división del trabajo dentro de la familia tiene un fundamento fisiológico.[4] Destaca aún más su silencio sobre el trabajo doméstico de las mujeres en el análisis sobre la reproducción de la fuerza de trabajo, desarrollado en el capítulo titulado «Reproducción simple».

El capítulo gira en torno a un tema crucial para entender el proceso de creación de valor en el capitalismo, a saber: la fuerza de trabajo, nuestra capacidad para trabajar, no nos viene dada. Se consume cada día en el proceso de trabajo, se tiene que (re)producir continuamente y esta (re)producción es tan esencial para la valorización del capital como «la limpieza de la maquinaria», pues es «la producción del medio de producción más preciado para el capitalista: el trabajador en sí mismo» (Marx ,1990: 718 [ed. cast.: 704]).

[4] «Dentro de una familia [...] surge una división natural del trabajo a partir de las diferencias de sexo y edad, o sea, sobre una *base* estrictamente *fisiológica*» (Marx, 1990: 471 [ed. cast.: 428]).

Dicho de otra forma, como él mismo señalaría en las notas que más tarde se publicaron bajo el título *Teorías sobre la plusvalía* (Marx, 1969), así como en *El capital*, Marx señala que la reproducción del trabajador es una parte y condición esencial de la acumulación de capital. Sin embargo, solo la concibe desde el aspecto del «consumo» y sitúa su realización exclusivamente dentro del circuito de producción de mercancías. Los trabajadores —imagina Marx— gastan el salario en comprar los productos que cubren sus necesidades vitales, y al consumirlos se reproducen a sí mismos. Literalmente, se trata de la producción de trabajadores asalariados mediante las mercancías producidas por los trabajadores asalariados. Así, «el *valor de la fuerza de trabajo* es el *valor de los medios de subsistencia* necesarios para la conservación del poseedor de aquella» y queda determinado por el tiempo de trabajo necesario para producir las mercancías que consumen los trabajadores (Marx, 1990: 274 [ed. cast.: 207]).

Marx no reconoce en ningún punto de *El capital* que la reproducción de la fuerza de trabajo implica el trabajo doméstico no retribuido de las mujeres —preparar la comida, lavar la ropa, criar a los hijos, hacer el amor—. Por el contrario, insiste en representar al trabajador asalariado como un ente que se autorreproduce. Incluso cuando considera las necesidades que el trabajador debe satisfacer, lo concibe como un comprador de mercancías autosuficiente, e incluye entre sus necesidades vitales la comida, el alojamiento y la ropa, pero curiosamente omite el sexo, ya sea obtenido en el sistema familiar o comprado, lo que sugiere que la vida del hombre proletario es intachable y que el trabajo industrial solo corrompe la moral de la mujeres (Marx, 1990: 275 [ed. cast.: 486]). De este modo se niega la condición de trabajadora de la prostituta y se la relega a ejemplo de la degradación de las mujeres, perteneciente al «sedimento más bajo de la población excedente», ese lumpemproletariado (Marx, 1990: 797 [ed. cast.: 802]) que describe como «escoria de todas las clases» en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 1968).

En algún pasaje, Marx casi rompe este silencio y admite implícitamente que lo que para el trabajador asalariado

puede parecer «consumo», desde el punto de vista de su homóloga femenina puede ser trabajo reproductivo. En una nota al pie de una reflexión sobre la determinación del valor de la fuerza de trabajo en «Maquinaria y gran industria», escribe: «Pero puede verse cómo el capital, con vistas a su autovalorización, ha usurpado el trabajo familiar necesario para el consumo», añadiendo que:

> Como no es posible suprimir totalmente ciertas funciones de la familia, como por ejemplo las de cuidar a los niños, darles de mamar, etc., las madres de familia confiscadas por el capital tienen que contratar a quien las reemplace en mayor o menor medida. Es necesario sustituir por mercancías terminadas los trabajos que exige el consumo familiar, como coser, remendar, etc. El gasto menor de trabajo doméstico se ve acompañado por un mayor gasto de dinero. Crecen, por consiguiente, los costos de producción de la clase obrera y contrapesan el mayor ingreso. (1990: 518 [ed. cast.: 482])

Sin embargo, no se vuelve a mencionar este trabajo doméstico que «no es posible suprimir totalmente» y tiene que ser reemplazado por productos comprados, y tampoco nos resuelve la duda de si el coste de producción se incrementa solo para el obrero o si también se incrementa para el capitalista, suponemos que por mor de la lucha de los obreros por ganar mejores salarios.

Incluso cuando se refiere a la reproducción generacional de la mano de obra, Marx no menciona la contribución de las mujeres y descarta la posibilidad de que ellas puedan tomar decisiones autónomas en temas de procreación, a la que se refiere como «el incremento natural de la población». Señala que «el capitalista puede abandonar confiadamente el desempeño de esa tarea a los instintos de conservación y reproducción de los obreros» (Marx 1990: 718 [ed. cast.: 704]) —en contradicción con un comentario anterior, donde afirma que el hecho de que las trabajadoras fabriles desatiendan sus deberes maternales prácticamente es comparable al infanticidio—. También da a entender que el capitalismo no depende de

la capacidad procreadora de la mujer para autoexpandirse, puesto que sus revoluciones tecnológicas suponen una generación constante de «población excedente».

En un intento por entender la ceguera de Marx ante un trabajo tan ubicuo como el trabajo reproductivo, que debía desplegarse ante sus ojos cada día en su propia casa, en anteriores ensayos he insistido en la práctica ausencia de este trabajo en los hogares proletarios en la época en que Marx escribía, porque toda la familia trabajaba en las fábricas de sol a sol (Federici, 2012). El propio Marx sugiere esta conclusión cuando, citando a un doctor enviado por el gobierno británico para evaluar el estado de salud de los distritos industriales, señala que el cierre de las hilanderías de algodón causado por la Guerra de Secesión de Estados Unidos al menos tuvo un efecto beneficioso: «Las obreras disponían ahora de ratos libres para amamantar a sus pequeños, en vez de envenenarlos con *Godfrey's cordial* [un opiáceo]. Disponían de tiempo para aprender a cocinar. Este arte culinario, por desgracia, lo adquirían en momentos en que no tenían nada que comer. [...] La crisis, asimismo, fue aprovechada para enseñar a coser a las hijas de los obreros, en escuelas especiales» (Marx 1990: 517-518 [ed. cast.: 481]). Y concluye que «¡para que unas muchachas obreras que hilan para el mundo entero aprendiesen a coser, hubo necesidad de una revolución en Norteamérica y de una crisis mundial!».

Pero la abismal reducción de tiempo y recursos necesarios para la reproducción de los trabajadores que Marx documenta no es una condición universal. La cifra de obreras en las fábricas constituía solo el 20 % o el 30 % de la población trabajadora femenina. Y muchas de ellas dejaban de trabajar en la fábrica al hacerse madres. Además, como ya hemos visto, el conflicto entre el trabajo fabril y las «tareas reproductivas» de las mujeres era un tema central en la época de Marx, como demuestran los informes de fábricas que cita y las reformas que estos produjeron. Y ¿cómo pudo Marx no darse cuenta de que las iniciativas parlamentarias que pretendían reducir el número de mujeres y niños en las fábricas encubrían una nueva estrategia de clase que cambiaría el rumbo de la lucha de clases?

No cabe duda de que parte de la respuesta es que, como los economistas políticos clásicos, Marx no veía el trabajo doméstico como un tipo de trabajo históricamente determinado y con una historia social específica, sino como una fuerza natural y una vocación femenina, uno de los productos de esa gran «despensa» que la tierra (según él) constituye para nosotros. Al comentar, por ejemplo, que el agotamiento y la fatiga producen un «antinatural desapego» entre las obreras de las fábricas y sus hijos (Marx 1990: 521 [ed. cast.: 485]), apela a una imagen de la maternidad en sintonía con una concepción naturalizada de los roles de género. Posiblemente contribuyó a ello el hecho de que, en la primera fase del desarrollo del capitalismo, el trabajo reproductivo de las mujeres solo fuera (en su terminología) «formalmente subsumido» en la producción capitalista,[5] es decir, aún no había sido moldeado para encajar en las necesidades específicas del mercado laboral. Sin embargo, un teórico tan potente y con semejante visión histórica como Marx debería haberse dado cuenta de que aunque el trabajo doméstico *pareciera ser* una actividad antigua, que responde exclusivamente a la satisfacción de las «necesidades naturales», en realidad es una forma de trabajo muy específica históricamente, producto de la separación de producción y reproducción, trabajo retribuido y no retribuido, que no había existido en las sociedades precapitalistas o, en general, en las sociedades que no están gobernadas por la ley del valor de cambio. Quien nos advirtió de la mistificación que produce la relación salarial, debería haber visto que, desde su concepción, el capitalismo ha subordinado las actividades reproductivas, en la forma de trabajo femenino no remunerado, a la producción de fuerza de trabajo y, por lo tanto, el trabajo no remunerado que los capitalistas extraen de los obreros es mucho mayor que el que extraen durante

[5] Marx utiliza el concepto de «subsunción formal» (frente a «real») para describir el proceso por el que, en la primera fase de acumulación capitalista, el capital se apropia del trabajo «preexistente», «no se ha efectuado a priori una mudanza esencial en la forma y manera real del proceso de trabajo» (Marx, 1990: 1021 [ed. cast.: 55]). Por el contrario, la «subsunción real» se produce cuando el capital moldea el proceso de trabajo/producción directamente para sus propios fines.

la jornada remunerada, puesto que incluye el trabajo doméstico no retribuido realizado por las mujeres, incluso aunque se reduzca al mínimo.

¿Guarda Marx silencio sobre el trabajo doméstico porque, como se ha sugerido antes, «no veía fuerzas sociales capaces de transformar el trabajo doméstico en una dirección revolucionaria»? Una pregunta legítima «si leemos a Marx desde la política» (Cleaver, 2000), y tenemos en cuenta que en su teoría siempre tenía en cuenta sus implicaciones organizativas y su potencial (Negri, 1991: 182). Se abre la posibilidad de que Marx callase sobre el trabajo doméstico porque temiera que, al llamar la atención sobre él, favoreciese a las organizaciones obreras y los reformistas burgueses que glorificaban el trabajo doméstico para excluir a las mujeres del trabajo fabril.[6] Pero en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX, el trabajo doméstico y la familia ya llevaban décadas en el centro de un animado debate entre socialistas, anarquistas y un movimiento feminista en auge, y también se estaba experimentando con nuevos modelos de hogar y de trabajo doméstico (Scott, 1988; Hayden, 1985).

Debemos entonces concluir que las raíces del desinterés de Marx por el trabajo doméstico son más profundas y brotan tanto de su naturalización como de su devaluación, y, al compararlo con el trabajo industrial, lo hacen parecer una forma arcaica que pronto será superada por el progreso de la industrialización. Sea como sea, la consecuencia de la falta de teoría de Marx sobre el trabajo doméstico es que *su relato de la explotación capitalista y su concepción del comunismo ignoran la actividad que más se practica en este planeta y uno de los motivos fundamentales de la división de la clase obrera.*

Existe un paralelismo con el lugar de la «raza» en la obra de Marx. Si bien reconoce que «el trabajo cuya piel es blanca no puede emanciparse allí donde se estigmatiza el

[6] Como documenta Wally Seccombe (1993: 114-119), entre otros, incluso entre los sindicatos, las exigencias de mejores salarios para los trabajadores se demandaban con el argumento de que sus mujeres podrían volver al papel que les correspondía.

trabajo de piel negra» (Marx 1990: 414 [ed. cast.: 363]), en su análisis no deja mucho espacio al trabajo esclavo ni al uso del racismo para forzar y naturalizar una forma más intensa de explotación. Por tanto, su obra no pudo poner en duda la ilusión —dominante en el movimiento socialista— de que los intereses de los trabajadores hombres blancos asalariados representaban los intereses de toda la clase obrera —una mistificación que en el siglo XX llevó a los rebeldes anticoloniales a concluir que el marxismo era irrelevante para su lucha—.

Más cerca de casa, Marx no previó que las brutales formas de explotación que él describía de forma tan poderosa pronto serían cosa del pasado, al menos en buena parte de Europa, puesto que la clase capitalista, amenazada por la guerra de clases y la posible extinción de la mano de obra, emprendió un nuevo rumbo estratégico con la connivencia de algunas organizaciones obreras: invertir más en la reproducción de la fuerza de trabajo y en los salarios de los trabajadores masculinos, devolver a las mujeres al hogar para que dedicaran más tiempo al trabajo doméstico y, en el proceso, cambiar el rumbo de la lucha de clases.

Aunque era consciente del enorme desperdicio de vida que producía el sistema capitalista, y estaba convencido de que el movimiento de reforma de las fábricas no respondía a inclinaciones humanitarias, Marx no se dio cuenta de que lo que estaba en juego al aprobarse la «legislación protectora» era algo más que una reforma del trabajo fabril. Reducir las horas de trabajo de las mujeres era el camino hacia una nueva estrategia de clase que reasignaba a las mujeres proletarias al hogar para producir trabajadores, en lugar de mercancías físicas.

Con esta jugada, el capital podía disipar la amenaza de la insurgencia de la clase obrera y crear un nuevo tipo de trabajador: más fuerte, más disciplinado, más resiliente, más preparado para adoptar como propios los objetivos del sistema —en definitiva, el tipo de trabajador que vería las exigencias de la producción capitalista como «leyes naturales evidentes, por sí mismas» (Marx 1990: 899 [ed. cast.: 922])—. Este es el tipo de trabajador que permitió que el capitalismo británico y estadounidense de finales

de siglo realizara una transición tecnológica y social de la industria ligera a la pesada, del textil al acero, de la explotación basada en la extensión de la jornada laboral a una basada en la intensificación de la explotación. Es decir, la creación de la familia de clase trabajadora y del ama de casa proletaria a tiempo completo fueron parte y condición esencial de la transición del plusvalor absoluto al relativo. En el proceso, el propio trabajo doméstico vivió un proceso de «subsunción real», al ser por primera vez objeto de una iniciativa estatal específica que lo ligaba de forma más estrecha a las necesidades del mercado laboral y a la disciplina capitalista del trabajo.

De manera simultánea al apogeo de la expansión imperial británica (que produjo abundantes riquezas para el país, lo que estimuló las nóminas de los trabajadores), la pacificación de la mano de obra no se puede atribuir solamente a esta innovación. Pero constituyó un evento que inauguró una época, la estrategia que más tarde culminó en el fordismo y en el *New Deal*, bajo la que la clase capitalista invertiría en la reproducción de los trabajadores con el fin de adquirir una mano de obra más disciplinada y productiva. Este fue el «trato» que persistió hasta los años setenta, cuando el avance del movimiento feminista y la lucha de las mujeres a escala internacional le pusieron fin.

El feminismo, el marxismo y la «reproducción»

Aunque Marx inspirara a generaciones de socialistas con su propuesta de «emancipación de las mujeres» a través de la participación en la producción social, entendida principalmente como trabajo industrial, en los años setenta las feministas descubrieron un Marx distinto cuando, en plena revuelta contra el trabajo doméstico, la domesticidad y la dependencia económica de los hombres, buscaron en su obra una teoría capaz de explicar las raíces de la opresión de las mujeres desde el punto de vista de clase. El resultado fue una revolución teórica que transformó tanto al marxismo como al feminismo.

El análisis de Mariarosa Dalla Costa sobre el trabajo doméstico como elemento clave en la producción de fuerza de trabajo (Dalla Costa, 1975: 31); Selma James, cuando pone al ama de casa en un continuo con los «*no-asalariados* del mundo» (James, 1975) quienes, no obstante, han sido claves para el proceso de acumulación de capital; la redefinición por parte de otras activistas del movimiento de la relación salarial como instrumento para la naturalización de áreas completas de explotación y la creación de nuevas jerarquías dentro del proletariado: todos estos desarrollos teóricos y los debates que generaron han sido descritos en ocasiones como el «debate sobre el trabajo doméstico», supuestamente centrado en la cuestión de si el trabajo doméstico es o no productivo. Pero esta es una gran distorsión. Darse cuenta de que el trabajo femenino no remunerado que se realiza en el hogar es fundamental para la producción de la fuerza de trabajo no solo redefine el trabajo doméstico, sino la naturaleza del propio capitalismo y de la lucha en su contra.

No es ninguna sorpresa que la discusión de Marx sobre la «reproducción simple» alumbrara teóricamente este proceso, además de confirmar nuestras sospechas de que la clase capitalista nunca habría permitido la pervivencia de tanto trabajo doméstico si no hubiese visto la posibilidad de explotarlo. Que Marx estableciera que las actividades que reproducen la fuerza de trabajo son esenciales para la acumulación capitalista proporcionó la dimensión de clase a nuestro rechazo. Hizo evidente que este trabajo tan desdeñado, tan naturalizado, tan despreciado por los socialistas por su atraso, en realidad constituye el pilar fundamental de la organización capitalista del trabajo. Así se resolvía la espinosa cuestión de la relación entre género y clase, y así obteníamos las herramientas para conceptualizar no solo la función de la familia, sino también la profundidad del antagonismo de clase en los cimientos de la sociedad capitalista. Desde un punto de vista práctico, se confirmaba que las mujeres no tenían que seguir a los hombres a las fábricas para ser parte de la clase trabajadora y participar en la lucha anticapitalista. Podíamos luchar de manera autónoma, comenzando por nuestro propio trabajo en el hogar como «centro neurálgico» de la

producción de la fuerza de trabajo (Fortunati, 1997: 125). Y en primer lugar teníamos que luchar contra los hombres de nuestras familias, pues mediante el salario del hombre, el matrimonio y la ideología del amor, el capitalismo había dado al hombre el poder de mandar en nuestro trabajo no remunerado y de imponer disciplina en nuestro tiempo y espacio. Así que, irónicamente, nuestro encuentro con la teoría de la reproducción de la fuerza de trabajo de Marx y nuestra apropiación de ella, que consagraba la importancia de Marx para el feminismo, también nos proporcionó la prueba concluyente de que teníamos que darle la vuelta a Marx y emprender nuestro análisis y nuestra lucha precisamente desde esa parte de la «fábrica social» que él excluyó de su trabajo.

Al descubrir la centralidad del trabajo reproductivo para la acumulación capitalista, también surgió la pregunta de cómo sería la historia del desarrollo del capitalismo si en lugar de contarla desde el punto de vista del proletariado asalariado se contase desde las cocinas y dormitorios en los que, día a día y generación tras generación, se produce la fuerza de trabajo. La necesidad de contar la historia del capitalismo desde una perspectiva de género —más allá de la «historia de las mujeres» o de la historia del trabajo asalariado— fue la que me llevó, junto a otras estudiosas, a reconsiderar la noción de Marx de acumulación primitiva y a descubrir que la caza de brujas de los siglos XVI y XVII constituyó el momento fundacional de la devaluación del trabajo femenino y de la aparición de una división sexual del trabajo específica del capitalismo (Federici, 2004: 92-102). Al mismo tiempo, entender que la acumulación primitiva se ha convertido en un proceso permanente, al contrario de lo previsto por Marx, también pone en duda su concepción de que la relación entre capitalismo y comunismo es necesaria. Queda invalidada la visión de Marx de una historia por etapas, en la que el capitalismo representa el purgatorio que tenemos que habitar en la progresión hacia un mundo libre, y la industrialización tiene un papel liberador.

El surgimiento del ecofeminismo, que puso en relación el poco valor otorgado por Marx a la reproducción

y a las mujeres con su idea de que la misión histórica de la humanidad es dominar la naturaleza, vino a reforzar nuestra postura. La obra de Maria Mies y de Ariel Salleh es de especial importancia, pues demuestra que la omisión de las actividades reproductivas en la obra de Marx no es un elemento accidental, supeditado a las tareas que asignó a *El capital*, sino sistémico. Como explica Salleh, en Marx todo implica que aquello creado por el hombre y la tecnología tiene un valor superior: la historia comienza con el primer acto de producción, los seres humanos se realizan a través del trabajo, la medida de su autorrealización es su capacidad de dominar la naturaleza y adaptarla a las necesidades humanas, y todas las actividades transformadoras positivas se conciben en masculino: el trabajo se describe como el padre, la naturaleza como la madre (Salleh, 1997: 72-76) y también la tierra es considerada femenina —Marx la llama *Madame la Terre*, en contraposición a *Monsieur le Capital*—. Las ecofeministas han demostrado que existe una fuerte conexión entre el desdén hacia el trabajo doméstico, la devaluación de la naturaleza y la idealización de todo lo que produce la industria y la tecnología humana.

Este no es lugar para reflexionar sobre el origen de esta visión antropocéntrica. Baste decir que el enorme error de cálculo de Marx y de varias generaciones de socialistas marxistas en lo que respecta a los efectos liberadores de la industrialización resulta demasiado obvio a día de hoy. Nadie se atreve ya a desear —como hizo August Bebel en *Woman Under Socialism* [La mujer en el socialismo] (1903)— que la comida sea un compuesto químico y todo el mundo lleve encima cierta cantidad para cubrir sus necesidades alimenticias de proteínas, grasas e hidratos de carbono, sin importar el momento del día o la estación del año. Con la industria comiéndose la tierra y los científicos al servicio del capital jugando a producir vida fuera del cuerpo femenino, la perspectiva de extender la industrialización a todas las actividades reproductivas es una pesadilla peor que la que ya estamos viviendo con la industrialización de la agricultura.

No sorprende ver cómo en círculos radicales se está produciendo un «cambio de paradigma» conforme la esperanza puesta en la máquina como motor de «progreso histórico» va siendo reemplazada por una reorientación del trabajo político hacia los temas, valores y relaciones vinculadas a la reproducción de nuestras vidas y de la vida de los ecosistemas que habitamos. Se dice que, durante sus últimos años de vida, también Marx reconsideró su perspectiva histórica y, después de leer sobre las comunidades igualitarias matrilineales del noreste del continente americano, empezó a replantearse su idealización del desarrollo capitalista industrial y a apreciar el poder de las mujeres.[7]

Con todo, la visión prometeica del desarrollo tecnológico defendida por Marx y la tradición marxista al completo, lejos de perder su atractivo, está volviendo, y hay quienes consideran que la tecnología digital cumple el mismo papel emancipador que Marx asignó a la automatización, así que el mundo de la reproducción y los cuidados —valorado por las feministas como el terreno de la transformación y la lucha— vuelve a correr el riesgo de verse eclipsado por ella. Por eso, aunque Marx dedicara un espacio limitado a las teorías de género en su trabajo, y aunque pueda haber cambiado alguno de sus puntos de vista con los años, sigue siendo importante discutirlas y hacer hincapié (como al menos he intentado yo en este texto) en que sus omisiones sobre este asunto no son por descuido, sino la prueba de que hay un límite que su obra teórica y política no pudo superar; la nuestra debe poder hacerlo.

[7] A este respecto, se pueden consultar los *Ethnological Notebooks* [ed. cast.: *Los apuntes etnológicos de Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1998], tal y como se plantea en Brown (2012: cap. 6 y 7).

3. La construcción del ama de casa a tiempo completo y del trabajo doméstico en la Inglaterra de los siglos XIX y XX*

Hoy en día, muchas personas consideran que el trabajo doméstico es una vocación natural de las mujeres, tanto que a menudo se etiqueta como «trabajo de mujeres». En realidad, el trabajo doméstico, tal y como lo conocemos, es una creación bastante reciente, que aparece a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX cuando la clase capitalista de Inglaterra y de Estados Unidos, presionada por la insurgencia de la clase obrera y necesitada de una mano de obra más productiva, emprendió una reforma laboral que transformó la fábrica, y también la comunidad y el hogar y, por encima de todo, la posición social de las mujeres.

Si se contempla desde el punto de vista de sus efectos sobre las mujeres, esta reforma puede describirse como la creación del ama de casa a tiempo completo, un complejo proceso de ingeniería social que, en pocas décadas, sacó a las mujeres —especialmente a las madres— de las fábricas, aumentó sustancialmente los salarios de los hombres proletarios, lo bastante como para mantener a un ama de casa no trabajadora, e instituyó formas de educación popular para enseñar a la mano de obra femenina las habilidades necesarias para el trabajo doméstico.

* Primera publicación en esta compilación, Nueva York, 2016.

No solo los gobiernos y los patrones promovieron esta reforma. Los hombres proletarios también llamaron a la exclusión de las mujeres de las fábricas y otros lugares de trabajo asalariado, aduciendo que su lugar estaba en casa. Desde las últimas décadas del siglo XIX, los sindicatos lo reivindicaron con insistencia, convencidos de que al sacar de la competencia a mujeres y niños se reforzaría el poder de negociación de los trabajadores. Como escribe Wally Seccombe en *Weathering the Storm. Working Class Families from the Industrial Revolution to the Fertility Decline* (1995) [Capeando el temporal. Familias de clase obrera de la Revolución Industrial al descenso de la fertilidad], en la Primera Guerra Mundial, la idea de un «salario familiar» o incluso de un «salario digno» se había convertido en «un potente elemento del movimiento obrero y un objetivo clave de las negociaciones sindicales, respaldado por los partidos obreros de todo el mundo desarrollado capitalista». De hecho, «ser capaz de ganar un salario suficiente para mantener a la familia se convirtió en un signo de respetabilidad masculina, que distinguía a las capas altas de la clase trabajadora de los trabajadores pobres» (Seccombe, 1995: 114).

Los intereses del hombre proletario y del capitalista coincidían en este aspecto. La crisis creada por la lucha de la clase obrera en las décadas de 1830 y 1840, con el auge del cartismo y del unionismo, los comienzos del movimiento socialista y el temor que despertó entre los patrones la insurgencia obrera de 1848, que se extendió como la pólvora por el continente europeo (Seccombe, 1995: 80), convencieron a los dirigentes del país de que era necesario mejorar las condiciones de vida de los obreros. Si Gran Bretaña no quería enfrentarse a una prolongada agitación social, o incluso a una revolución, había que abandonar la vieja estrategia de reducir los salarios al mínimo y extender la jornada laboral al máximo sin dejar tiempo a la reproducción.

También causaba gran preocupación entre los defensores de la reforma la cada vez más evidente desafección de las mujeres de clase obrera hacia la familia y la reproducción. Trabajando en la fábrica todo el día, ganando un salario propio, acostumbradas a ser independientes y viviendo

en un espacio público con otras mujeres y hombres la mayor parte del día, las mujeres inglesas de clase obrera y especialmente las «muchachas» de las fábricas, «no estaban interesadas en producir la próxima generación de obreros»;[1] se negaban a asumir un rol doméstico y amenazaban la moralidad burguesa con sus maneras escandalosas y sus hábitos masculinos —como beber y fumar—.[2]

Las quejas sobre la falta de habilidades domésticas de la mujer proletaria y su despilfarro —su tendencia a comprar todo lo que necesitaban, su incapacidad para cocinar, coser o mantener la casa limpia, lo que «obligaba a sus maridos a refugiarse en la licorería», su falta de instinto maternal— eran constantes en los informes de los defensores de la reforma desde la década de 1840 hasta el cambio de siglo.[3] Así lo exponía una *Children Employment Commission* [Comisión de empleo infantil] que denunciaba en 1867 que al «trabajar de ocho de la mañana a cinco de la tarde, ellas [las mujeres casadas] vuelven a casa hartas y cansadas, sin ganas de hacer esfuerzo alguno para que la casa quede ordenada», por lo que «cuando el marido vuelve, encuentra todo desordenado, la casa sucia, la comida sin hacer, los niños cansados y peleones, la esposa sin arreglar y de mal humor, y su hogar tan desagradable que no es raro que se vaya al bar y se convierta en un borracho».[4]

Hasta Karl Marx observó que las «muchachas de las fábricas» no contaban con habilidades domésticas y

---

[1] Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books, 1986, p. 105. Véase también Leopoldina Fortunati, *The Arcane of Reproduction*, Brooklyn, Autonomedia, 1995, p. 171.

[2] Un «inspector fabril británico se quejaba: "Suelen entrar en las cervecerías, piden unas pintas y fuman en pipa como si fueran hombres"». Según otro observador contemporáneo, el hecho de ganar un salario fomentaba en las mujeres «un precoz espíritu de independencia que debilita los lazos familiares y es muy desfavorable para el desarrollo de la virtud doméstica»; véase Seccombe, *Weathering the Storm*, Londres / Nueva York, Verso Press, 1995, p. 121.

[3] Margaret Hewitt, *Wives and Mother in Victorian Industry*, Londres, Rockliff, 1958. Especialmente el capítulo VI, «The married operative as a home-maker».

[4] Ibídem. Véase también Seccombe, cit., pp. 119-120.

gastaban lo que ganaban en comprar las provisiones que antes se producían en casa. Una de sus pocas notas sobre reproducción señala que solo el cierre de las hilanderías de algodón causado por la Guerra de Secesión de Estados Unidos permitió a las mujeres, al tener ratos libres, «amamantar a sus pequeños, en vez de envenenarlos con *Godfrey's cordial* [un opiáceo]. Disponían de tiempo para aprender a cocinar. Este arte culinario, por desgracia, lo adquirían en momentos en que no tenían nada que comer. [...] La crisis, asimismo, fue aprovechada para enseñar a coser a las hijas de los obreros, en escuelas especiales». Marx concluye que «¡para que unas muchachas obreras que hilan para el mundo entero aprendiesen a coser, hubo necesidad de una revolución en Norteamérica y de una crisis mundial!».[5]

Junto a la preocupación por la crisis de la vida doméstica producida por el empleo de las mujeres, estaba el miedo a la usurpación de los privilegios masculinos, que se creía que socavaría la estabilidad de la familia y provocaría enormes males en la sociedad. Durante los debates parlamentarios que en 1847 dieron lugar a la *Ten Hours Act* [Ley de las diez horas], un defensor de la restricción de horas de trabajo para las mujeres advirtió de que «las obreras no solo realizan el trabajo de los hombres, sino que ocupan sus espacios; están formando diversos clubs y asociaciones y van adquiriendo gradualmente todos aquellos privilegios que se consideran propios del sexo masculino» (Judy Lown, 1990: 181). Se consideraba que la ruptura de la familia llevaría al país a la inestabilidad. Los maridos desatendidos abandonarían el hogar, pasarían el tiempo libre en bares y licorerías y tendrían encuentros peligrosos que fomentarían una actitud rebelde.

Había un riesgo adicional: la combinación de salarios bajos, largas jornadas laborales y falta de trabajo doméstico diezmó la mano de obra al reducir la esperanza de vida y producir individuos desnutridos que no podían ser ni buenos obreros ni buenos soldados. Como cuenta Wally Seccombe (1995: 73), «la vitalidad, salud y resistencia del

---

[5] K. Marx, C*apital. Vol. I*, nota al pie en pp. 517-518 [ed. cast.: 481]

proletariado urbano fueron agotadas gradualmente durante la primera fase de la industrialización. Los obreros estaban exhaustos desde muy corta edad y sus hijos estaban enfermos y débiles. Crecían y vivían en condiciones miserables, se les ponía a trabajar con ocho o diez años y se les desechaba a los cuarenta, cuando ya no eran capaces de trabajar doce horas al día, cinco días y medio a la semana, año tras año».

Explotados, malnutridos, viviendo en barrios marginales atestados, los obreros de los pueblos hilanderos de Lancashire vivían enfermos y morían pronto. En la década de 1860, la esperanza de vida era inferior a treinta años en Manchester y Liverpool (Seccombe, 1995: 75, 77). La mortalidad infantil asimismo era muy elevada y también en este caso se atribuyó a la desatención maternal y al desapego como causas principales. Los inspectores de fábrica reconocían que al no estar en casa la mayor parte del día, las obreras no tenían más remedio que dejar a sus hijos con alguna mujer más joven o más anciana, que les alimentaría con pan y agua y les daría grandes dosis de *Godfrey's Cordial*, un popular opiáceo, para apaciguarlos.[6] No es sorprendente que las obreras de las fábricas trataran de evitar los embarazos, recurriendo a menudo a diversas sustancias para provocar el aborto.

Este es el contexto que hay que tener en cuenta al considerar las crecientes protestas de las clases media y alta

---

6 Hewitt, cit., p. 152. Acerca del uso de *Godfrey's Cordial*, véase el capítulo X, «Infants' Preservatives». Hewitt relata: «Para calmar los desesperados lloros de los niños, que debían sufrir dolores constantes a causa de su horrible dieta, las nodrizas tenían el hábito de administrarles ginebra y pimienta y otros remedios milagrosos, como *Godfrey's Cordial*, *Atkinson Royal Infants' Preservative* y *Mrs. Wilkinson Soothing Syrup*. Así se creaba un círculo vicioso en el que se les alimentaba a base de pan y agua y luego […] [se les daba] un poco más de *cordial*, y así todo el día […] La composición de estos jarabes calmantes variaba según el químico que los elaborara, pero todos incluían algún estupefaciente —opio, láudano, morfina—» (cit., p. 141). Hewitt añade que: «Estos opiáceos se vendían muchísimo en los distritos fabriles. En Coventry se administraban 12.000 dosis diarias de *Godfrey* y en Nottingham se vendían incluso más, proporcionalmente» (cit., p. 142).

que, a mediados de siglo, clamaban contra la «escandalosa pérdida de vidas» impuesta por el régimen fabril, más preocupante aún si se considera que las condiciones en otros «gremios» no eran mucho mejores. Lejos de ser excepcionales, las condiciones de vida que denunciaban los defensores de la reforma en las ciudades industriales también se daban en las zonas rurales, donde las mujeres trabajaban en cuadrillas, contratadas como jornaleras,[7] o en los distritos mineros, como el norte de Lancashire, Cheshire o Gales del Sur, donde (como también cuenta Marx) tanto las mujeres adultas como las jóvenes de trece años o menos trabajaban en las minas; allí también trabajaban niños de forma habitual, recolectando menas o rompiendo las piezas más grandes, o encadenados a vagonetas en las que llevaban el carbón a las vías durante once horas o más, semidesnudos, a menudo con el agua hasta las rodillas.[8]

La clara incapacidad de la clase obrera de reproducirse a sí misma y suministrar un flujo estable de trabajadores fue especialmente problemática entre 1850 y finales de siglo, cuando se produjo una gran transformación en el sistema de producción tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos, que exigía un tipo de trabajador más fuerte y productivo. Por lo general se denomina a esta etapa la «Segunda Revolución Industrial»,[9] el paso de la industria ligera a la industria pesada, es decir, del textil al acero, el hierro y el carbón como sectores industriales principales y fuentes primarias de acumulación de capital, lo que fue posible gracias a la creación de una extensa red de ferrocarriles y a la introducción de la máquina de vapor.

---

[7] Sobre el sistema de cuadrillas y los bajos niveles de confort doméstico causado por el empleo de las mujeres en el trabajo diario agrícola, consúltese Ivy Pinchbeck, *Women Workers and the Industrial Revolution: 1750-1850,* Nueva York, F. S. Crofts, 1930, pp. 86-87, 106-107.

[8] Ivy Pinchbeck, cit., capítulo 11, pp. 240 y ss. Especialmente las páginas 244-245, 247-248 y 249.

[9] Sobre la «Segunda Revolución Industrial», véase Seccombe, cit., cap. 4: «The Second Industrial Revolution: 1873-1914»; y Hobsbawm, *Industry and Empire. The Making of Modern Society. 1750 to the Present Day,* Nueva York, Pantheon Books / Random House, 1968, en especial el capítulo 6 «Industrialization: the Second Phase 1840-95» [ed. cast.: *Industria e imperio: una historia económica de Gran Bretaña desde 1750,* Barcelona, Ariel, 1988].

Ya hacia la década de 1840, entre los arquitectos de esta nueva revolución industrial se estaba imponiendo una nueva doctrina, que asociaba mayor productividad y mayor explotación a salarios más altos para los hombres, jornada laboral más corta y, lo más importante, con mejores condiciones de vida para la clase obrera gracias a las laboriosas y ahorrativas esposas (Hobsbawm, 1968: 101 y ss).

Décadas más tarde, en sus *Principios de economía* (1890), el economista inglés Alfred Marshall articula el nuevo credo industrial en los términos más inequívocos. En una reflexión sobre las condiciones que garantizan «la salud y la fuerza física, intelectual y moral» de los trabajadores que, en sus propias palabras, constituyen «la base de la eficiencia industrial, de la que depende la producción de la riqueza material» (Marshall, 1938: 193), concluye que es un factor clave «una hábil ama de casa que disponga de diez chelines por semana para gastar en la alimentación [quien] hará a menudo más por la salud y la fuerza de su familia que otra que disponga de veinte» (Marshall, 1938: 195). Y añade que «la gran mortalidad infantil entre las clases pobres se debe principalmente a la falta de cuidado y de discernimiento en la preparación de los alimentos, y los niños que no sucumben por efecto de esta falta de cuidado maternal adquieren frecuentemente una constitución débil» (Marshall, 1938: 195-196). Marshall también subraya que la madre es «la primera y más poderosa influencia»[10] sobre la determinación de la «*habilidad general*» para trabajar, definida como: «El poder tener en la cabeza muchas cosas a la vez, el tener todo listo cuando se necesita, el obrar con rapidez y tener recursos cuando algo va mal, el acomodarse pronto a los cambios de detalle en el

[10] Marshall escribe: «La *habilidad general* depende en gran parte del ambiente en la infancia y en la juventud. En esta, la primera y más poderosa influencia es la de la madre»; véase *Principles of Economics. An introductory volume,* Londres, Macmillan, 1938 [1890], p. 207 [ed. cast.: *Principios de economía*, Madrid, Fundación ICO, 2005]. Por esta razón, Marshall se opone a que las mujeres realicen trabajo asalariado. Afirma que la mortalidad infantil «es generalmente mayor, en particular en los lugares donde hay muchas madres que descuidan sus deberes familiares con objeto de ganarse un jornal», cit., p. 198.

trabajo efectuado, el ser constante y seguro, el tener siempre una reserva de fuerzas en caso de emergencia, tales son las cualidades que hacen a un gran pueblo industrial. No se corresponden con una ocupación dada, pero se necesitan en todas […]» (Marshall, 1938: 206-207).

Así que no nos sorprende que, informe tras informe, a partir de la década de 1840 se empezara a recomendar que se redujera el número de horas de trabajo de las mujeres en las fábricas, especialmente de las casadas, para que así pudieran realizar sus tareas domésticas, y se aconsejara a los patrones que se abstuvieran de contratar a mujeres embarazadas. Detrás de la creación del ama de casa de clase obrera y de la extensión a esta clase social del tipo de hogar y familia antes reservado a la clase media se hallaba la necesidad de un nuevo tipo de obrero, más saludable, más robusto, más productivo y, sobre todo, más disciplinado y «domesticado».

De ahí que se expulse gradualmente de las fábricas a mujeres y niños, que se introduzca el salario familiar, que se eduque a las mujeres en las virtudes de la domesticidad, que, en suma, se instaure un nuevo régimen reproductivo y un nuevo «contrato social» que en la Primera Guerra Mundial ya se había convertido en la norma en todos los países industrializados. En el caso de Estados Unidos, había alcanzado su apogeo durante la década previa a la guerra con el auge del fordismo, en la que se conoce como la «Era Progresista».[11] Según este contrato, la inversión en la reproducción de la clase obrera se vería correspondida con una mayor productividad, mientras la esposa se encarga de garantizar que el salario se invierta de manera adecuada, que el marido esté bien cuidado, lo bastante como para ser consumido por otro día de trabajo, y que se eduque adecuadamente a los hijos para su futuro destino de trabajadores.

[11] Sobre este y otros temas, véase Dalla Costa, *Family, Welfare and the State Between Progressivism and the New Deal*, Nueva York, PM Press - Common Notions, 2015; y Folbre, «The Unproductive Housewife: Her Evolution in Nineteenth-Century Economic Thought», *Signs*, vol. 16, núm. 3, primavera de 1991.

En Inglaterra, el proceso comienza con la aprobación de la *Mine Act* [Ley de minas] en 1842, que prohíbe que las mujeres y los niños menores de 10 años trabajen en las minas, y la *Ten Hours Act* [Ley de las diez horas] en 1847, por la que habían estado luchando los obreros desde 1833, especialmente en Lancashire. Además de la promulgación de leyes que reducían la jornada laboral de mujeres y niños, se introdujeron otras reformas que contribuyeron a la construcción de la familia de clase obrera y del papel de la mujer en el hogar como trabajadora doméstica no asalariada. El salario de los trabajadores aumentó sustancialmente, hasta un 40 % entre 1862 y 1875, y a partir de ese año aumentó a tal velocidad que en 1900 cobraban un tercio más de lo que cobraban en 1875.[12] Además, en 1870 se introdujo un sistema educativo nacional que a partir de 1891 fue obligatorio. Poco después, los cursos de economía doméstica y las clases prácticas de asuntos domésticos se introdujeron en la escuela pública primaria (Hobsbawm, 1968: 79).

También se introdujeron reformas sanitarias, tales como «el alcantarillado, el suministro de agua [y] la limpieza de las calles» con lo que se puso freno a las epidemias recurrentes (Hobsbawm, 1968: 131). Con la aparición de las tiendas, comenzó a surgir un mercado de consumo para los trabajadores, donde podían obtener alimentos, ropa o calzado (Hobsbawm, 1968: 136). En 1860, empezaron a surgir asociaciones para la «protección de la infancia» que pretendían convencer al gobierno de que interviniera en el *baby-farming*.[13] Se propusieron modelos que castigaran a las mujeres que no atendiesen a los bebés de forma adecuada y obligaran a las nodrizas, contratadas para cuidar de los niños mientras las madres estaban en el trabajo, a inscribirse en un registro y someterse a

[12] Hobsbawm, cit., p. 133: «A principios de la década de 1870 el sindicalismo fue aceptado y reconocido oficialmente».

[13] Se llamó *baby-faming* a una práctica común en Reino Unido a finales de la época victoriana, previa a la regulación de la adopción y la acogida, por la que se asumía la custodia de un niño, temporal o definitiva, a cambio de dinero. Se dieron casos que escandalizaron a la opinión pública. [N. de la T.]

inspecciones. También se intentaron crear guarderías para las madres que seguían teniendo empleo. En 1850 se estableció la primera guardería en Lancashire, bajo el auspicio de los alcaldes de Manchester y Salford. Pero estas iniciativas fracasaron a causa de la resistencia de las trabajadoras, quienes consideraban que así se quitaba el sustento a las mujeres mayores que ya no podían trabajar en las fábricas y cuya supervivencia dependía de lo que ganaban cuidando a los hijos de otras mujeres (Hewitt, 1958: 166).

No carece tampoco de importancia que la creación de la familia de clase obrera y de una mano de obra más sana y productiva requiriese que se instituyera una separación neta entre el ama de casa y la prostituta; los defensores de la reforma reconocían que no iba a ser fácil convencer a las mujeres de que se quedaran en casa para trabajar gratis, cuando sus propias amigas y hermanas ganaban más y trabajaban menos vendiendo servicios sexuales en la calle.

De igual manera, que hubiese tantas prostitutas en la clase obrera no se achacaba exclusivamente a los bajos salarios o a las condiciones de vida en hacinamiento, sino también a la falta de instrucción en el trabajo doméstico, la cual (según un artículo publicado en *The Times* en 1857) al menos habría facilitado la exportación de muchachas proletarias a las colonias para que trabajaran como sirvientas.[14] «Enseñarles los quehaceres domésticos» fue uno de los remedios propuestos a los problemas que planteaba la prostitución. Al mismo tiempo, se introdujeron nuevas regulaciones que trataban de controlar mejor el trabajo sexual y hacerlo más degradante, regulaciones como la creación de un registro de hostales en los que se practicaba la prostitución, la inspección médica obligatoria, impuesta por la *Contagious Diseases Act* [Ley de enfermedades contagiosas] en 1869, o la detención hospitalaria de las enfermas, que podía llegar a prolongarse hasta seis meses.[15]

---

14 William Acton, *Prostitution*, Nueva York / Washington, Frederick A. Praeger Publishers, 1969, pp. 210-211.

15 Ibídem, p. 232, nota 1.

Separar a la buena esposa, laboriosa y ahorrativa, de la prostituta derrochadora fue un requisito clave para la constitución de la familia que emergió con el cambio de siglo, puesto que dividir a las mujeres entre «buenas» y «malas», entre esposas y «putas», era una condición indispensable para que se aceptara el trabajo doméstico no remunerado. Tal y como lo explica William Acton (1969: 54-55), médico y defensor de la reforma:

> Principalmente, me interesa considerar los efectos que produce en las mujeres casadas acostumbrarse a […] presenciar cómo alardean sus hermanas de forma cruel y disoluta, a lo grande, como les gusta decir […] —aceptan todas las atenciones de los hombres, beben licor a voluntad, se sientan en los mejores sitios, se visten muy por encima de lo que corresponde a su condición social, gastan mucho dinero y no renuncian a ningún placer o diversión, libres de todo lazo doméstico y de la carga de los hijos— [...] esta efectiva superioridad de la vida alegre no podía pasar desapercibida al sexo astuto.

La separación de las amas de casa y las muchachas fabriles y, lo que es más importante, las amas de casa y las prostitutas, provoca la aparición de una nueva división sexual del trabajo que se caracteriza no solo por la separación de los lugares en los que trabajan las mujeres y sus respectivas tareas, sino también por las relaciones sociales que subyacen a sus respectivas tareas. La respetabilidad se convierte en la compensación por el trabajo no remunerado y la dependencia del hombre. Este es el «trato» que, de diversas formas, se mantiene hasta los años sesenta y setenta, cuando una nueva generación de mujeres empieza a rechazarlo. Pero la oposición al nuevo régimen se empieza a desarrollar muy pronto, aparentemente, tan pronto como los avances de los defensores de la reforma.

Quedan registros de que muchas mujeres proletarias rechazaron la idea de ser forzadas a trabajar en casa. Como muestra Hewitt, en el norte de Inglaterra un buen número de mujeres iban a trabajar aunque no lo necesitaran, porque habían desarrollado «un gusto adquirido»,

pues preferían «la fábrica llena de gente a la casa tranquila, porque detestaban trabajar en solitario» (1958: 191).

Como la supervivencia de la familia pasó a depender de los hombres, surgió una nueva causa de conflicto entre mujeres y hombres por el uso y la administración del salario. Así, el día de cobro era un día muy tenso, en el que la esposa esperaba ansiosamente el regreso de su marido, muchas veces trataba de interceptarlo antes de que llegara al pub y se bebiese el sueldo, otras veces mandaba a algún hijo a buscarlo, y a menudo el asunto se resolvía con un enfrentamiento físico (Seccombe, 1995: 146-154).

También por este motivo, en el proceso de esta gran transformación, los intereses de los trabajadores y las trabajadoras empezaron a divergir. Pues mientras los sindicatos aclamaban el nuevo régimen doméstico que en la Primera Guerra Mundial ya se había impuesto en todo el territorio industrial, las mujeres inician un tránsito en el que se les arrebata su independencia de los hombres, se las separa entre ellas, se les obliga a trabajar en el espacio cerrado y aislado del hogar, se quedan sin dinero propio y con un horario de trabajo sin límites.

4. Marx, el feminismo y la construcción de los comunes*

> Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.
>
> Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*[1]

Introducción

¿Qué herramientas, principios e ideas puede aportar el marxismo a la teoría feminista y a la política de nuestros días? ¿Podemos concebir la relación entre marxismo y feminismo de forma distinta a ese «matrimonio mal avenido» que describía Heidi Hartman en un ensayo muy citado, escrito en 1979?[2] ¿Qué aspectos del marxismo son los

* Este texto se publicó por primera vez en Shannon Brincat (ed.), *Communism in the 21st Century*, Santa Barbara (Ca.), Praeger, 2014.

[1] Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology. Part 1*, Nueva York, International Publishers, 1988, pp. 56-57 [ed. cast. *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970].

[2] Heidi I. Hartmann, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», *Capital and Class*, núm. 3, verano de 1979 [ed. cast. «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Papers de la Fundació,* núm. 88, Fundació Rafael Campalans; disponible en Internet].

más importantes para el feminismo y el comunismo que persisten en el siglo XXI? ¿Y cómo se sitúa el concepto del comunismo desarrollado por Marx respecto al principio de lo común, el paradigma político que tanto inspira al pensamiento feminista radical actual?

Al formular estas preguntas, me uno al debate sobre la construcción de alternativas al capitalismo que comenzó en las acampadas y plazas de todo el planeta, en las que, con formas que no están libres de contradicciones pero que inauguran nuevas posibilidades, está surgiendo una sociedad de comuneros, que trabajan para crear espacios y relaciones sociales que no se gobiernen por la lógica del mercado capitalista.

Pero evaluar el legado que ha dejado al siglo XXI la visión de Marx del comunismo no es una tarea fácil. A la complejidad de su pensamiento se suma el hecho de que, durante sus últimos años de vida, tras la derrota de la Comuna de París, Marx abandonó aparentemente algunos de sus axiomas políticos, especialmente los referidos a las condiciones materiales previas necesarias para la construcción de una sociedad comunista.[3] También se considera que

---

[3] Este argumento se basa en la lectura de los apuntes etnológicos de Marx, una serie de notas que Marx recopiló durante los últimos años de su vida, mientras preparaba un trabajo de gran calado sobre el tema. Los comentarios que hace demuestran que la obra *Ancient Society*, de Lewis Henry Morgan, «y especialmente su detallada descripción de los iroqueses, permitió a Marx por primera vez entrever la posibilidad de una sociedad libre, tal y como ya existió en la historia» y la posibilidad de un sendero revolucionario que no dependiese del desarrollo de las relaciones capitalistas. Rosemont afirma que Marx pensaba en Morgan cuando, en su correspondencia con los revolucionarios rusos, consideraba la posibilidad de un proceso revolucionario en Rusia que llevara directamente a formas comunales de propiedad que se basaran en la comunidad campesina rusa en lugar de disolverla. Véase Franklin Rosemont, «Karl Marx and the Iroquois», 2 de julio de 2009; disponible en Internet. Véase también Kevin B. Anderson, «Marx's Late Writings on Non-Western and Precapitalist Societies and Gender», *Rethinking Marxism,* vol. 14, núm. 4, invierno de 2002, pp. 84-96; y T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and the «Peripheries» of Capitalism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983, pp. 29-31 [ed. cast.: *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990].

hay diferencias importantes entre sus dos grandes obras, *El capital* y los *Grundrisse*,[4] y que Marx es un autor cuyo pensamiento no se puede comprender a partir de cualquier serie de formulaciones, pues «su nivel de análisis cambiaba continuamente con su diseño político».[5]

De todas formas, hay dos cosas que son seguras

El lenguaje político que nos ha dado Marx sigue siendo necesario para pensar en un mundo sin capitalismo. Su análisis del plusvalor, el dinero y la forma mercancía, y sobre todo su método —que da un fundamento material a la historia y a la lucha de clases y se niega a separar lo económico de lo político—, siguen siendo indispensables, aunque no basten para entender el capitalismo contemporáneo. No sorprende que con la profundización de la crisis económica se haya recobrado el interés por Marx, algo que muchos no habrían podido adivinar en los años noventa, cuando el pensamiento dominante declaró la muerte de su teoría. En cambio, entre los escombros del «socialismo real», han surgido amplios debates sobre las cuestiones de la «acumulación primitiva», las modalidades de «la

---

[4] Antonio Negri, por ejemplo, defiende que los *Grundrisse* deberían considerarse el culmen del pensamiento de Marx y que se sobreestima la importancia de *El capital*, pues es en los *Grundrisse* donde desarrolla sus conceptos principales y la definición más radical de comunismo. Véase Antonio Negri, *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, Nueva York y Londres, Autonomedia-Pluto, 1991 [ed. cast.: *Marx más allá de Marx: Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Akal, 2001]. En cambio, George Caffentzis cree que en *El capital* se encuentra un concepto más integrado del capitalismo y que en esta obra posterior descarta algunas de las tesis principales de los *Grundrisse*, como la tesis de que el capitalismo, mediante la automatización de la producción, puede superar la ley del valor. Véase George Caffentzis, «From the Grundrisse to Capital and Beyond: Then and Now», *Workplace: A Journal for Academic Labor*, núm. 15, septiembre de 2008, pp. 59-74; disponible en Internet.

[5] Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, Londres y Nueva York, Zed Books, p. 71; Bertell Ollman, *Dialectical Investigations*, Nueva York, Routledge, 1993.

transición» y el significado histórico y ético, y la posibilidad, del comunismo. Mezclada con principios feministas, anarquistas, antirracistas, *queer*, la teoría de Marx sigue influyendo en los desobedientes de Europa, las Américas y el resto del planeta. Por eso, el feminismo anticapitalista no puede ignorar a Marx. De hecho, como explica Stevi Jackson, «hasta principios de los años ochenta, las perspectivas dominantes en la teoría feminista estaban por lo general inspiradas en el marxismo, o formuladas en diálogo con él».[6] Aún así, no cabe duda de que hay que refundar las categorías de Marx y que hay que ir «más allá de Marx»,[7] no solo por las transformaciones sociales y económicas que han tenido lugar desde su época, sino por las limitaciones de su comprensión de las relaciones capitalistas; el alcance político de estas limitaciones fue visibilizado por los movimientos sociales de hace medio siglo, que sacaron a la palestra a sujetos sociales ignorados o marginados por Marx.

El feminismo y el punto de vista de la reproducción social

Las feministas han realizado una contribución importante a este proceso, pero no han sido las únicas. En las décadas de los años cincuenta y sesenta, durante el despertar de la lucha anticolonial, teóricos políticos como Frantz Fanon[8] cuestionaron los análisis que, como el de Marx, se centraban casi exclusivamente en el trabajo asalariado, dando por sentado el papel de vanguardia del proletariado metropolitano y marginando de este modo el lugar de las personas esclavizadas, colonizadas y no

[6] Stevi Jackson, «Why a Materialist Feminism Is (Still) Possible», *Women's Studies International Forum*, vol. 24, núm. 3/4, 2001, p. 284.

[7] Negri, *Marx beyond Marx*, cit.

[8] Como escribe Frantz Fanon en *The Wretched of the Earth*: «Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial. Hasta el concepto de sociedad precapitalista, bien estudiado por Marx, tendría que ser reformulado» [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 2ª ed., 8ª reimp., p. 19].

asalariadas (entre otras) en el proceso de acumulación y la lucha anticapitalista. Estos teóricos políticos se dieron cuenta de que la experiencia de las colonias exigía un replanteamiento «de todo el marxismo» y de que, o bien se reestructuraba la teoría marxista para incorporar la experiencia del 75 % de la población mundial, o pasaría de ser una fuerza liberadora a convertirse en un obstáculo de esta.[9] Porque los campesinos, los peones, el lumpen, que hicieron las revoluciones del siglo XX, no parecían tener intención de esperar a una futura proletarización o al «desarrollo de las fuerzas productivas» para exigir un nuevo orden mundial, como les habrían aconsejado los marxistas ortodoxos y los partidos de izquierdas.

Los ecologistas, junto con algunos ecosocialistas, reprueban que Marx defendiera una visión asimétrica e instrumental de la relación ser humano-naturaleza en la que los seres humanos y el trabajo son los únicos agentes activos y se despoja a la naturaleza de cualquier valor intrínseco o potencial de autoorganización.[10] Pero fue el desarrollo del movimiento feminista el que permitió articular una crítica del marxismo más sistemática. Las feministas pusieron sobre la mesa no solo a los no asalariados del mundo, sino a toda la vasta población de sujetos sociales (mujeres, niños, en ocasiones hombres) cuyo trabajo en los campos, cocinas, dormitorios o calles produce y reproduce la fuerza de trabajo diariamente, y con ello plantearon una serie de temas y luchas relacionadas con la organización de la reproducción social que Marx y la tradición política marxista apenas habían tocado.

---

[9] Roderick Thurton, «Marxism in the Caribbean», *Two Lectures by Roderick Thurton. A Second Memorial Pamphlet*, Nueva York, Georges Caffentzis y Silvia Federici, 2000.

[10] Véase, por ejemplo, Joel Kovel, «On Marx and Ecology», *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 22, núm. 1, septiembre de 2011, pp. 11-14. Kovel afirma que Marx era prisionero de un punto de vista científico y productivista que postulaba «una naturaleza pasiva apaleada por un hombre activo» y alentaba «el desarrollo total de las fuerzas productivas» (pp. 13, 15). De cualquier modo, existe un amplio debate sobre el tema al que solo me puedo referir brevemente. Véase, por ejemplo, John Bellamy Foster, «Marx and the Environment», *Monthly Review*, julio-agosto de 1995, pp. 108-123.

Parto de esta crítica para reflexionar sobre el legado de la visión del comunismo de Marx, centrándome en aquellos aspectos que resultan de mayor importancia para un programa feminista y para la política de los comunes; con política de los comunes me refiero a las diversas prácticas y perspectivas adoptadas por los movimientos sociales de todo el globo que buscan mejorar la cooperación social, debilitar el control del mercado y el Estado sobre nuestras vidas, alcanzar un mejor reparto de la riqueza y, en definitiva, poner límites a la acumulación capitalista. A modo de adelanto de mis conclusiones, admito que la visión de Marx del comunismo como una sociedad que ha superado el valor de cambio, la propiedad privada y el dinero, que se basa en asociaciones de productores libres, regidos por el principio «De cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades», representa un ideal al que ninguna feminista anticapitalista se puede oponer. Las feministas también pueden abrazar la inspiradora imagen de Marx de un mundo más allá de la división social del trabajo, aunque puede que se quieran asegurar de que entre cazar por la mañana, pescar por la tarde y escribir después de la cena quede algo de tiempo para que todo el mundo colabore en la limpieza y el cuidado de los niños. Sin embargo, las teóricas políticas feministas nos enseñan que no podemos aceptar la concepción de Marx sobre qué constituye el trabajo y la lucha de clases y, lo que es aún más importante, tenemos que rechazar la idea —que permea la mayor parte de la obra publicada de Marx— de que el capitalismo es o ha sido una etapa necesaria en la historia de la emancipación humana y una condición previa necesaria para la construcción de una sociedad comunista. Este rechazo debe ser tajante, pues la idea de que el desarrollo capitalista favorece la autonomía de los trabajadores y la cooperación social avanzando de este modo hacia su propia destrucción es inaceptable.

Más que cualquier proyección ideal de una sociedad postcapitalista, lo que interesa a la política feminista es la crítica implacable que hace Marx de la acumulación capitalista y su método, empezando por su lectura del desarrollo capitalista como el producto de relaciones sociales antagonistas. Dicho en otras palabras, como han explicado

Rosdolsky[11] y Antonio Negri,[12] entre otros, más que el revolucionario visionario que proyecta un mundo que ha alcanzado la liberación, el Marx que más nos interesa es el teórico de la lucha de clases, que rechaza todo programa político que no radique en posibilidades históricas reales, que a lo largo de toda su obra persigue la destrucción de las relaciones capitalistas y que ve la realización del comunismo en el movimiento que abole el presente estado de cosas. Desde este punto de vista, la concepción materialista de la historia, que plantea que para entender la historia y la sociedad tenemos que entender las condiciones materiales de la reproducción social, es de crucial importancia para la perspectiva feminista. Reconocer que la subordinación social es un producto de la historia, cuyas raíces se encuentran en una organización específica del trabajo, ha tenido un efecto liberador para las mujeres. Ha permitido desnaturalizar la división sexual del trabajo y las identidades construidas a partir de ella, al concebir las categorías de género no solo como construcciones sociales, sino también como conceptos cuyo contenido está en constante redefinición, que son infinitamente móviles, abiertos al cambio, y que siempre tienen una carga política. De hecho, muchos debates feministas sobre la validez de «la mujer» como categoría analítica y política se podrían resolver antes si se aplicara este método, pues nos enseñan que es posible expresar un interés común sin estar adscrito a formas fijas y uniformes de comportamiento y condición social.

Analizar la posición social de la mujer desde el prisma de la explotación capitalista del trabajo también deja patente la continuidad de la discriminación basada en el género y aquella basada en la raza, y nos permite trascender la política de los derechos que da por sentada la permanencia del orden social existente y no logra hacer frente a las fuerzas sociales antagónicas que se interponen en el camino de la liberación de las mujeres. Sin embargo, como señalan

---

[11] Roman Rosdolsky, *The Making of Marx's Capital*, Londres, Pluto Press, 1977 [ed. cast.: *Génesis y estructura de El capital de Marx*, México, Siglo XXI, 1989].

[12] Negri, *Marx beyond Marx*, cit.

muchas feministas, Marx no fue consistente en la aplicación de su propio método, al menos no en lo que respecta a la cuestión reproductiva y las relaciones de género. Como han demostrado las teóricas del movimiento «Salarios para el trabajo doméstico» [*Wages for Housework*] —Mariarosa Dalla Costa,[13] Selma James,[14] Leopoldina Fortunati[15]— y teóricas ecofeministas como Maria Mies[16] y Ariel Salleh[17], hay una clara contradicción en el núcleo del pensamiento de Marx. Aunque considera que la explotación del trabajo es el elemento clave de la producción de la riqueza capitalista, deja sin teorizar algunas de las actividades y relaciones sociales más importantes para la producción de la fuerza de trabajo, como son el trabajo sexual, la procreación, el cuidado de los niños y el trabajo doméstico. Marx reconoce que nuestra capacidad de trabajo no nos viene dada, sino que es producto de la actividad social,[18] que siempre adopta una forma histórica específica, pues: «El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y

---

13 Mariarosa Dalla Costa, «Women and the Subversion of the Community», en Selma James y Mariarosa Dalla Costa (ed.), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press, 1975 [ed. cast.: *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México / Madrid, Siglo XXI, 1975].

14 Selma James, *Sex, Race and Class*, Bristol, Falling Wall Press, 1975.

15 Leopoldina Fortunati, *The Arcane of Reproduction*, Brooklyn, Autonomedia, 1995.

16 Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books, 1986.

17 Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics*, cit.

18 *Capital: A Critique of Political Economy. Vol. 1*, Friedrich Engels (ed.), Londres, Penguin, 1990, p. 274 [ed. cast.: 207]). Como Marx explica: «El valor de la fuerza de trabajo, al igual que el de toda otra mercancía, se determina por el tiempo de trabajo necesario para la producción y, por tanto también, para la reproducción de ese artículo específico. En la medida en que es valor, la fuerza de trabajo misma representa únicamente una cantidad determinada de trabajo medio social objetivada en ella. La fuerza de trabajo sólo existe como facultad del individuo vivo. Su producción, pues, presupone la existencia de éste. Una vez dada dicha existencia, la producción de la fuerza de trabajo consiste en su propia reproducción o conservación».

dientes».[19] Aún así, en su obra publicada no encontramos ningún análisis del trabajo doméstico, la familia y las relaciones de género específicas del capitalismo, a excepción de unas pocas observaciones dispersas que señalan que la primera división del trabajo es sexual,[20] que la esclavitud es latente en la familia,[21] etc. En el *Libro I* de *El capital*, no se considera el trabajo sexual, ni siquiera en su modalidad de pago, como demuestra que, junto a los criminales y vagabundos, se excluya a las prostitutas incluso de la esfera del «pauperismo»,[22] asociándolas claramente con el «lumpemproletariado» al que Marx desdeña en *El 18 Brumario*[23] porque nunca será capaz de transformar su condición social. Del trabajo doméstico solo se ocupa en dos notas al pie, una en la que registra su desaparición de los hogares de la extenuada mano de obra fabril femenina durante la Revolución Industrial, y otra en la que apunta que la crisis generada por la Guerra de Secesión de Estados Unidos devolvió a las trabajadoras textiles a sus tareas domésticas en Inglaterra.[24]

[19] Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Maurice Dobb (ed.), Nueva York, International Publishers, 1989, p. 197 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI Editores, 1971, p. 12].

[20] Marx y Engels, *The German Ideology*, p. 51.

[21] Ibídem, p. 52.

[22] Marx, *Capital. Vol. 1*, cit., p. 797 [ed. cast.: 802].

[23] Karl Marx, *Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*, Nueva York, International Publishers, 1963 [ed. cast.: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2015].

[24] En una nota al pie en «Maquinaria y gran industria» comenta la creciente sustitución de trabajadores por trabajadoras resultado de la introducción de la maquinaria en las fábricas, que «[arroja] a todos los miembros de la familia obrera al mercado de trabajo». Escribe que: «Como no es posible suprimir totalmente ciertas funciones de la familia, como por ejemplo las de cuidar a los niños, darles de mamar, etc., las madres de familia confiscadas por el capital tienen que contratar a quien las reemplace en mayor o menor medida. Es necesario sustituir por mercancías terminadas los trabajos que exige el consumo familiar, como coser, remendar, etc. El gasto menor de trabajo doméstico se ve acompañado por un mayor gasto de dinero. Crecen, por consiguiente, los costos de producción de la familia obrera» Marx, C*apital. Vol. 1*, 518n [ed. cast.: 482, nota 121]. Refiriéndose a este pasaje, Leopoldina Fortunati señala que «Marx solo consigue ver el

Suele tratar la procreación como una función natural,[25] más que como una forma de trabajo que en el capitalismo se subsume en la reproducción de la fuerza de trabajo y, por lo tanto, está sometida a una regulación estatal específica. Incluso cuando presenta su teoría de la «sobrepoblación relativa»,[26] Marx apenas menciona el interés que tienen el capital y el Estado en la capacidad reproductiva de las mujeres, atribuyendo la determinación de la sobrepoblación a las necesidades de la innovación tecnológica,[27] aunque afirme que la explotación de los hijos de los obreros significa una prima para la producción de los mismos.[28]

Es por estas omisiones que muchas feministas han acusado a Marx de ser reduccionista, y ven la integración del feminismo y el marxismo como un proceso de subordinación.[29] Sin embargo, las autoras que he citado han demostrado que podemos trabajar con las categorías de Marx,[30] solo tenemos que reconstruirlas y cambiar su organización arquitectónica para que el centro de gravedad no esté constituido exclusivamente por el trabajo asalariado y la producción de mercancías, sino por la producción

---

trabajo doméstico cuando el capital lo destruye, y solo lo ve a través de los informes gubernamentales que se habían dado cuenta mucho antes de los problemas que planteaba la disminución del trabajo doméstico»; véase Fortunati, *The Arcane of Reproduction*, cit., p. 169.

[25] Marx, por ejemplo, plantea que «*el incremento natural* de la población obrera no satisfaga las necesidades de acumulación del capital», Marx, *Capital. Vol. 1*, cit., p. 794 [ed. cast.: 798], énfasis añadido por la autora.

[26] Marx, *Capital. Vol. 1*, cit., p. 794 y ss [ed. cast.: 797 y ss].

[27] Ibídem, p. 782.

[28] Ibídem, p. 795 [ed. cast.: 800]. De todos modos, Marx no clarifica quién determina este aumento de la producción —una pregunta pertinente, visto que en *El capital. Libro I*, su descripción de las relaciones maternales en los distritos industriales ingleses señala el extendido rechazo a la maternidad, tanto como para preocupar a los legisladores y patrones de la época—. Véase ibídem, pp. 521, 521n y 522 [ed. cast.: 485-486].

[29] Hartman, «The Unhappy Marriage», cit., p. 1.

[30] Maria Mies constituye una excepción al afirmar repetidas veces que es imposible pensar las relaciones de género desde dentro del marxismo. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, cit.

y reproducción de la fuerza de trabajo, y especialmente por la parte de este trabajo que las mujeres llevan a cabo en casa. Al cambiar este centro, hacemos visible un nuevo campo de acumulación y de batalla, y también visibilizamos la duración total de la jornada laboral y hasta dónde llega la dependencia del capital del trabajo no asalariado.[31] De hecho, al expandir la teoría del trabajo productivo de Marx para incluir el trabajo reproductivo en sus múltiples dimensiones, podemos elaborar una teoría de las relaciones de género en el capitalismo, pero además podemos desarrollar una nueva forma de entender la lucha de clases y los medios por los que el capitalismo se autorreproduce, mediante la creación de distintos regímenes de trabajo y distintos modos de desarrollo desigual y subdesarrollo.

Poner la reproducción de la fuerza de trabajo en el centro de la producción capitalista desentierra un mundo de relaciones sociales que estaba oculto en Marx pero es esencial para exponer los mecanismos que regulan la explotación de la mano de obra. Muestra que el capital extrae de la clase obrera mucho más trabajo no asalariado del que Marx pudo imaginar, pues también incluye el trabajo doméstico que se espera que hagan las mujeres y la explotación de las colonias y las periferias del mundo capitalista. De hecho existe una continuidad entre la devaluación de la reproducción de la fuerza de trabajo que se realiza en casa y la devaluación de la mano de obra empleada en las numerosas plantaciones instaladas por el capitalismo en las regiones que colonizó así como en los centros industriales. En ambos casos, no solo se naturalizan las formas de trabajo y coerción implicadas, sino que ambas se integran en una cadena de producción global diseñada para reducir el coste de reproducción de los trabajadores asalariados. En esta línea, el trabajo doméstico no asalariado adscrito a las mujeres como su destino natural se suma y se complementa con el trabajo de millones de *campesinas*,[32] agricultoras de

[31] Silvia Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, San Francisco, PM Press, p. 38 [ed. cast.: *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013].

[32] En castellano en el original. [N. de la T.]

subsistencia y trabajadoras informales que cultivan y producen por una miseria las mercancías que consumen los trabajadores asalariados o proporcionan al coste más bajo los servicios necesarios para su reproducción.

He aquí las jerarquías de la fuerza de trabajo que tanto ha intentado justificar la ideología sexista y racista, pero que lo único que demuestran es que la clase capitalista ha mantenido su poder mediante un sistema de dominio indirecto, que divide eficazmente a la clase obrera, en el que el salario se utiliza para otorgar poder al hombre asalariado sobre los no asalariados, empezando por el control y la supervisión del cuerpo y el trabajo de las mujeres. Esto significa que el salario no solo es un campo de confrontación entre la fuerza de trabajo y el capital —el campo en el que la clase obrera negocia la cantidad y disposición del trabajo socialmente necesario— sino que también es un instrumento de creación de relaciones de poder desiguales y jerarquías de trabajadores. De aquí además se deduce que la cooperación de los trabajadores en el proceso de trabajo no es en absoluto suficiente para unir a la clase obrera; por lo tanto, la lucha de clases es un proceso bastante más complicado de lo que pensaba Marx. Como han descubierto las feministas, a menudo la lucha tiene que empezar dentro de la familia, puesto que para combatir el capitalismo las mujeres han tenido que enfrentarse con sus esposos y sus padres, del mismo modo que las personas de color han tenido que enfrentarse con los trabajadores blancos y con el tipo particular de composición de la clase que el capitalismo establece a través de la relación salarial. Por último, reconocer que el trabajo doméstico es trabajo mediante el que se produce la fuerza de trabajo nos ayuda a entender las identidades de género como funciones laborales y las relaciones de género como relaciones de producción, una maniobra que libera a las mujeres de la culpa que hemos sentido cuando hemos querido rechazar el trabajo doméstico y que amplifica la importancia del principio feminista «lo personal es político».

¿Cómo pudo Marx pasar por alto esa parte del trabajo reproductivo que resulta ser la más esencial para la

producción de la fuerza de trabajo? En otros escritos[33] he comentado que las condiciones de la clase trabajadora en Inglaterra en esa época podrían explicarlo, dado que cuando Marx estaba escribiendo *Das Kapital* apenas se realizaba trabajo doméstico en la familia de clase obrera (como admite el propio Marx), porque las mujeres trabajaban codo con codo con los hombres en la fábrica, de sol a sol. El trabajo doméstico, como rama de la producción capitalista, no tenía cabida en la consideración histórica y política de Marx. La clase capitalista no empieza a invertir en la reproducción de la fuerza de trabajo hasta la segunda mitad del siglo XIX, tras dos décadas de revueltas obreras en las que el fantasma del comunismo recorrió Europa; también cambió la forma de acumulación, que se desplazó de la industria ligera (basada en el textil) a la pesada (basada en el carbón y el acero), lo que exigía una disciplina de trabajo más intensiva y mano de obra menos consumida.

Como expongo en un ensayo reciente, «en términos marxianos, podemos decir que el desarrollo del trabajo reproductivo y la consiguiente aparición del ama de casa proletaria a tiempo completo fueron en parte producto del paso de la extracción de plusvalor absoluto a la extracción de plusvalor relativo como modo de explotación del trabajo».[34] Era el resultado de un cambio en el sistema de explotación basado en la prolongación absoluta de la jornada laboral a uno en el que la reducción de la jornada laboral se compensaría con una revolución tecnológica que intensificaría el grado de explotación. Pero seguramente también contribuyó a su aparición el temor de los capitalistas a que la sobreexplotación a la que sometían a los obreros, con la jornada laboral de duración absoluta y la destrucción de sus comunes, estuviera conduciendo a la extinción de la clase obrera y contribuyendo a que las mujeres se negaran a realizar el trabajo doméstico y a criar niños —un tema frecuente en los informes oficiales que el gobierno inglés ordenó elaborar a partir de la década de 1840, en los que se

[33] Silvia Federici, *Revolution at Point Zero*, cit., pp. 94-95.

[34] Véase a este respecto Marx, *Capital. Vol. 1*, capítulo 16, parte V [ed. cast.: Capítulo XIV «Plusvalor absoluto y relativo» en «Sección quinta: La producción del plusvalor absoluto y del relativo»].

evaluaban las condiciones y estado de salud de los obreros fabriles—.[35] En esta coyuntura, se introdujo una reforma laboral que elevó la inversión (de fondos y de trabajo) del capital en la reproducción de la fuerza de trabajo, mediante la promulgación de una serie de leyes fabriles que empezaron por reducir el empleo de mujeres en las fábricas para terminar eliminándolo, y que aumentaron sustancialmente el sueldo de los hombres (hasta un 40 % a finales de siglo).[36] En este sentido, el nacimiento del ama de casa a tiempo completo —un fenómeno acelerado por el fordismo— puede interpretarse como un intento de restituir al hombre obrero asalariado los comunes que había perdido con la llegada del capitalismo en forma de una amplia reserva de trabajo femenino no remunerado.

Estas reformas marcaron el «paso al Estado moderno» como planificador de la construcción de la familia de clase obrera y de la reproducción de la fuerza de trabajo.[37] Lo más visible en la época en la que Marx escribía *El capital* debió de ser que los trabajadores no se podían reproducir

---

[35] Ibídem, pp. 348, 591, 599, 630 [ed. cast.: 485, 565 y ss., 605 y ss.]. Las tres últimas páginas citadas aquí tratan sobre el efecto del empleo de mujeres en las fábricas sobre su disciplina y trabajo reproductivo. Como explica Marx: «Prescindiendo de un movimiento obrero que día a día se vuelve más amenazante y poderoso, la limitación de la jornada laboral fue dictada por la misma necesidad que obliga a arrojar guano en los campos ingleses. La misma rapacidad ciega que en un caso agota la tierra, en el otro había hecho presa en las raíces de la fuerza vital de la nación».

[36] No es coincidencia que en 1870 se promulgasen simultáneamente en Inglaterra una nueva ley para la educación (con la que se introdujo el derecho a la educación primaria universal) y otra para el matrimonio, que supusieron un nuevo nivel de inversión en la reproducción de la mano de obra. En el mismo periodo, y de la mano del incremento del salario familiar, se produce un cambio en los hábitos alimenticios de la población británica y en los medios de distribución de los alimentos, con la llegada de las primeras tiendas de alimentación de barrio. También se empieza a introducir en los hogares la máquina de coser. Véase Eric J. Hobsbawm, *Industry and the Empire: The Making of Modern English Society. Vol. 2, 1750 to the Present Day*, Nueva York, Random House, 1968, pp. 135-136 y 141 [ed. cast.: *Industria e imperio: una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*, Barcelona, Ariel, 1988].

[37] Fortunati, *The Arcane of Reproduction*, cit., p. 173.

a sí mismos. Esto podría explicar en parte por qué el trabajo doméstico prácticamente no existe en su obra. Es probable, de todos modos, que Marx también ignorase el trabajo doméstico porque para él era el mejor exponente de un tipo de trabajo que consideraba que la industria moderna debía y terminaría por reemplazar, sin comprender que la coexistencia de distintos regímenes de trabajo seguiría siendo un componente esencial de la producción capitalista y la disciplina de trabajo.

Considero que Marx no trató el trabajo doméstico porque no tenía las características que él consideraba esenciales para la organización capitalista del trabajo, que identificaba con la industrialización a gran escala —el más elevado modo de producción, desde su punto de vista—. Incluso en el siglo XX, en pleno apogeo de la domesticidad, los marxistas han seguido considerando al trabajo doméstico un vestigio de las formas precapitalistas de producción, al ser un trabajo que se desarrolla en casa, se organiza de forma no colectiva y no cooperativa y se realiza a un bajo nivel de desarrollo tecnológico. Como señala Dolores Hayden en *The Grand Domestic Revolution* [La gran revolución doméstica], incluso cuando reivindicaban el trabajo doméstico socializado, los pensadores sociales no creían que alguna vez llegase a ser un trabajo significativo[38] y, como August Bebel, imaginaban un futuro en el que el trabajo doméstico se reduciría al mínimo.[39] Tuvo que haber una rebelión de mujeres en las décadas de los años sesenta y setenta para demostrar que el trabajo doméstico es «trabajo socialmente necesario»[40] en el

[38] Dolores Hayden, *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities*, Cambridge, The MIT Press, 2000 [1981], p. 6.

[39] August Bebel, *Women under Socialism*, Nueva York, Schocken Books, 1971 [ed. cast.: *La mujer y el socialismo*, La Habana, Ediciones Políticas, Editorial de Ciencas Sociales, 1979].

[40] «El tiempo de trabajo socialmente necesario es el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo.». Marx, *Capital. Vol. 1*, p. 129 [ed. cast.: 48]

sentido capitalista, que es extremadamente productivo aunque no esté organizado según el modelo industrial, y que en gran medida no se puede mecanizar. Reproducir a los individuos en los que reside la fuerza de trabajo requiere una serie de servicios emocionales y físicos que son interactivos por naturaleza y, por lo tanto, exige mucha mano de obra. Esta constatación ha terminado de desestabilizar el marco teórico y político de Marx y nos ha forzado a reconsiderar uno de los principales dogmas de la teoría de la revolución de Marx: la idea de que todas las formas de trabajo se industrializarían con el desarrollo del capitalismo y, lo que es aún más importante, que el capitalismo y la industria moderna son condiciones previas para liberar a la humanidad de la explotación.

Maquinaria, gran industria y reproducción

Marx suponía que el capitalismo y la gran industria debían sentar las bases para el advenimiento del comunismo, porque creía que sin el salto en la productividad del trabajo propiciado por la industrialización, la humanidad estaría condenada al conflicto eterno causado por la escasez, la indigencia y la competencia por las necesidades vitales.[41] También consideraba la industria moderna como la encarnación de una racionalidad más elevada, que se abría paso en el mundo por motivos sórdidos pero que enseñaba a los seres humanos la actitud adecuada para desarrollar nuestras capacidades al máximo y para liberarnos del trabajo. Para Marx, la industria moderna no solo era el medio para reducir el «trabajo socialmente necesario», sino que constituía el modelo de trabajo por excelencia, que adiestraba a los trabajadores en la uniformidad, la regularidad y los principios del desarrollo tecnológico y así les permitía realizar distintos tipos de trabajo de manera intercambiable,[42] algo que (nos recuerda Marx) el obrero parcial de la manufactura e incluso el artesano, atado a su *métier* [oficio], nunca podrían conseguir.

---

[41] Marx y Engels, *The German Ideology*, cit., p. 56.

[42] Marx, *Capital. Vol. 1*, cit., p. 618.

En este contexto, el capitalismo es la mano dura que hace realidad la gran industria, eliminando los obstáculos a la concentración de los medios de producción y a la cooperación en el proceso de trabajo, acontecimientos que Marx considera esenciales para la expansión de las fuerzas productivas y el aumento de la productividad del trabajo. También considera al capitalismo el látigo que alecciona a los seres humanos en las exigencias del autogobierno, como la necesidad de producir más de lo necesario para subsistir y la habilidad de la cooperación social a gran escala.[43] La lucha de clases cumple un importante papel en este proceso. La resistencia de los trabajadores a ser explotados fuerza a la clase capitalista a revolucionar la producción de modo que economice más la mano de obra en una especie de condicionamiento mutuo, en el que se reduce continuamente el papel de la fuerza de trabajo en la producción de la riqueza y se reemplaza a las personas por máquinas que realizan las tareas de las que aquellas históricamente han intentado escapar. Marx creía que una vez terminado este proceso, una vez que la industria moderna hubiera reducido al mínimo el trabajo socialmente necesario, daría comienzo una era en la que por fin seríamos dueños de nuestra existencia y de nuestro entorno natural, y no solo seríamos capaces de satisfacer nuestras necesidades, sino que seríamos libres para dedicar nuestro tiempo a propósitos más elevados.

Nunca explicó cómo se produciría esta ruptura, excepto por una serie de imágenes metafóricas que sugieren que, una vez alcancen su pleno desarrollo, las fuerzas de producción romperían la coraza que las envuelve y harían estallar la revolución social. Tampoco aclaró cómo sabríamos *cuándo* estarían maduras las fuerzas de producción para hacer la revolución, pues lo único que dice es que el punto de inflexión llegaría cuando las relaciones capitalistas se hubiesen extendido por todo el planeta, cuando la homogeneización y la universalización de las fuerzas de producción y de las correspondientes capacidades del proletariado alcanzaran una dimensión global.[44]

---

[43] Ibídem, p. 775.

[44] Marx y Engels, *The German Ideology*, cit., p. 55 y ss; Marx y Engels, *The Communist Manifesto,* Nueva York, Penguin, 1990 [1848] [ed. cast.: *El manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2011].

No obstante, su visión de un mundo en el que los seres humanos puedan utilizar las máquinas para liberarse de la penuria y el sacrificio y en el que el tiempo libre se convierta en la medida de la riqueza ha ejercido una enorme atracción. El concepto de André Gorz de una sociedad postindustrial en la que no existe el trabajo, una sociedad en la que la gente se dedicaría a su desarrollo personal, le debe mucho a Marx.[45] También lo atestigua la fascinación que despierta en el movimiento autónomo italiano el «Fragmento sobre las máquinas» de los *Grundrisse*, el punto en el que narra su visión en términos más exaltados. Antonio Negri en particular, en *Marx más allá de Marx*, lo destaca como el aspecto más revolucionario de la teoría de Marx. No se puede negar que las páginas de los cuadernos VI y VII, en las que Marx describe un mundo en el que la ley del valor ha dejado de funcionar como ciencia, la tecnología ha eliminado la mano de obra viva del proceso de producción y los trabajadores solo intervienen como supervisores de las máquinas, son apabullantes por su poder de anticipación.[46] Pero nosotras, particularmente como feministas, estamos en una buena posición para saber cuán ilusorios son los poderes que el sistema de producción automatizada puede poner a nuestra disposición. Somos conscientes de que «el sistema industrial supuestamente tan productivo», y que Marx admiraba tanto, «en realidad ha sido un parásito para la tierra, como nunca se había visto en la historia de la humanidad»[47] y que ahora

[45] André Gorz, *A Farewell to the Working Class*, Londres, Pluto, 1982 [ed. cast.: *Adiós al proletariado: más allá del socialismo*, Barcelona, El viejo topo, 1982]. Véase también André Gorz, *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, Londres, Pluto, 1985 [ed. cast.: *Los caminos del paraiso: para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda*, Barcelona, Editorial Laia, 1986]. Para profundizar más, véase también Edward Granter, *Critical Social Theory and the End of Work*, Burlington, Ashgate, 2009. Granter señala que el concepto de Gorz de una sociedad en la que el tiempo libre es la medida de la riqueza es una idea marxiana; de hecho, Gorz cita explícitamente a Marx con fragmentos de los *Grundrisse* (p. 121).

[46] Negri, *Marx beyond Marx,* cit.

[47] Otto Ulrich, «Technology», en Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Londres, Zed Books, 1993, p. 281.

está consumiéndola a tal velocidad que una oscura sombra se cierne sobre el futuro. Salleh señala[48] que Marx era un adelantado a su tiempo a la hora de reconocer la interacción entre la humanidad y la naturaleza e intuyó este proceso al observar que la industrialización de la agricultura agota el suelo tanto como agota al trabajador.[49] Pero, obviamente, él pensaba que esta tendencia se podía revertir y que una vez que los trabajadores tomaran los medios de producción, estos se podrían reorientar hacia objetivos positivos, que se podrían utilizar para aumentar la riqueza social y natural en lugar de para esquilmarla, y que la caída del capitalismo era tan inminente que limitaría el daño que el proceso de industrialización regido por la lógica del beneficio infligía a la tierra.

Estaba totalmente equivocado. Las máquinas no producen máquinas por una suerte de inmaculada concepción. Si miramos el ejemplo del ordenador, vemos que hasta esta máquina tan común es un desastre ecológico, que requiere toneladas de suelo y agua y una enorme cantidad de mano de obra humana para su producción.[50] Multiplicado por miles de millones, debemos concluir que los ordenadores de hoy, como las ovejas en la Inglaterra del siglo XVI, se están «comiendo la tierra» y a un ritmo tal que, aunque hubiese una revolución en un futuro cercano, el trabajo necesario para volver a hacer este planeta habitable sería

---

[48] Salleh, *Ecofeminism as Politics*, cit., p. 70.

[49] Como explica al final del capítulo «Maquinaria y gran industria»: «Todo progreso de la agricultura capitalista es un progreso no solo en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de esquilmar el suelo; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de este durante un lapso dado es un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad. Este proceso de destrucción es tanto más rápido, cuanto más tome un país —es el caso de los Estados Unidos de Norteamérica, por ejemplo— a la gran industria como punto de partida y fundamento de su desarrollo. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador». Marx, *Capital, Vol.1*, cit., p. 638 [ed. cast.: p. 612]

[50] Saral Sarkar, *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*, Londres, Zed Books, 1999, pp. 126-127.

interminable.[51] Además, las máquinas precisan una infraestructura material y cultural que no solo afecta a nuestros comunes naturales —tierras, bosques, agua, montañas, mares, ríos y costas— sino también a nuestra psique y a nuestras relaciones sociales, al moldear la subjetividad y crear nuevas necesidades y hábitos, al producir dependencias que hipotecan nuestro futuro. Esto explica en parte por qué el capitalismo no da muestras de disolverse siglo y medio después de la publicación del *Libro I* de *El capital*, aunque parezca que las condiciones objetivas que Marx consideraba necesarias para la revolución social están más que maduras. En su lugar presenciamos un régimen de acumulación primitiva permanente que recuerda a los cercamientos del siglo XVI, esta vez organizado por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial junto a una cohorte de empresas de la minería y el *agronegocio* que están privatizando las tierras comunales y expropiando a los pequeños productores de África, Asia y América Latina para obtener el litio, el coltán y los diamantes que necesita la industria moderna.[52] También hemos de destacar que no hay ningún medio de producción desarrollado por el capitalismo que podamos apropiarnos sin problemas y emplear con un fin diferente. Del mismo modo (como veremos a continuación) que no podemos tomar el Estado, no podemos tomar la industria, la ciencia o la tecnología capitalista, porque los objetivos de explotación para los que fueron creadas determinan su constitución y modo de funcionamiento.

El desarrollo de las industrias química y nuclear es el mejor ejemplo de que no podemos simplemente apropiarnos de la industria y la tecnología modernas y reprogramarlas para otros fines. La industria presente ha envenenado el

---

[51] Hay que pensar, por ejemplo, en los residuos acumulados en cementerios nucleares distribuidos por todo el planeta.

[52] Véase Silvia Federici, «War Globalization and Reproduction», *Revolution at Point Zero*, San Francisco, PM Press, 2012, pp. 76-84. Silvia Federici, «Women, Land Struggles, and the Reconstruction of the Commons», *Working USA,* vol. 14, núm. 1, marzo de 2011; y Silvia Federici, «Witch-Hunting, Globalization, and Feminist Solidarity in Africa Today», *Journal of International Women's Studies,* vol. 10, núm. 1, octubre de 2008.

planeta y ha proporcionado a la clase capitalista un inmenso arsenal de armas que ahora amenazan con aniquilarnos o, como mínimo, con la destrucción mutua de las clases contendientes. Como explica Otto Ulrich, «el logro más destacable de la tecnología cientifizada ha sido sin duda el incremento del poder destructivo de la máquina de guerra».[53] De manera similar, el tratamiento racional capitalista de la agricultura, que Marx contrastaba con el supuestamente irracional método de cultivo del pequeño productor,[54] ha destruido la abundancia, la diversidad y el valor nutricional de los alimentos; en una sociedad en la que se produce para los seres humanos, y no como objetivo en sí mismo, habrá que descartar buena parte de ese sistema.

Hay otra cuestión que nos hace poner en duda el concepto de Marx de la función de la tecnología en la formación de una sociedad comunista, especialmente cuando la examinamos desde la óptica feminista. Un comunismo basado en la máquina depende de una organización del trabajo que excluye las actividades más básicas que hacen los seres humanos en este planeta. Como ya he comentado, el trabajo reproductivo ignorado por el análisis de Marx es, en gran medida, un trabajo que no puede ser mecanizado. Dicho de otro modo, el ideal de Marx de una sociedad en la que la mano de obra necesaria se pueda reducir drásticamente mediante la automatización choca con el hecho de que la mayor parte del trabajo que se hace sobre la tierra es de una naturaleza muy relacional y difícilmente mecanizable. En una sociedad postcapitalista ideal mecanizaríamos diversos quehaceres domésticos y seguramente emplearíamos nuevos modos de comunicación para estar acompañados, para aprender o para informarnos, una vez que controlásemos qué tecnología se produce, con qué fines y en qué condiciones se produce. Pero, ¿cómo podemos mecanizar el bañar, mimar, consolar, vestir y alimentar a un niño, proporcionar servicios sexuales o asistir a personas enfermas o ancianas que no pueden valerse por sí solas?

[53] Ullrich, «Technology», cit., p. 227.

[54] Karl Marx, *Capital. Vol. 3*, Friedrich Engels (ed.), Londres, Penguin, 1991, pp. 948-949 [ed. cast.: *El capital. Libro III*, México / Buenos Aires / Madrid, Siglo XXI, 2009 (1975)].

¿Qué clase de máquina incorporaría las habilidades y afectos necesarios para realizar estas tareas? Ya se han hecho intentos con el desarrollo de *nursebots*[55] [robots enfermera] y *lovebots* [robots afectuosos] interactivos y es posible que en un futuro presenciemos la producción de madres mecánicas. Pero incluso suponiendo que podamos permitirnos semejantes dispositivos, tenemos que plantearnos qué coste emocional tendría introducirlos en el hogar en sustitución de la mano de obra viva. Si el trabajo reproductivo solo se puede mecanizar en parte, el programa de Marx por el que la expansión de la riqueza material depende de la automatización y la consiguiente reducción del trabajo necesario se desbarata, porque el trabajo doméstico, y especialmente el cuidado de los niños, constituye la mayor parte del trabajo en este planeta. El mismo concepto de trabajo socialmente necesario pierde mucha de su fuerza de convicción. ¿Cómo se define el trabajo socialmente necesario cuando el sector laboral más amplio e indispensable del mundo ni siquiera está reconocido como parte esencial del concepto? ¿Y qué criterios y principios gobernarían la organización del trabajo de cuidados, sexual y procreador cuando estas actividades no se consideran parte del trabajo socialmente necesario?

El creciente escepticismo ante la posibilidad de que se reduzca de manera sustancial el trabajo doméstico gracias a la mecanización es una de las razones por las que entre las feministas se ha renovado[56] el interés y se está experimentando con formas más colectivas de reproducción y con la creación de comunes reproductivos, en los que se redistribuye el trabajo entre un grupo de personas mayor que el que puede ofrecer la familia nuclear. Un caso ejemplar es *The Grand Domestic Revolution*, un proyecto de investigación vivo y en continuo desarrollo, inspirado en el trabajo de Dolores Hayden y puesto en marcha por artistas, diseñadoras y activistas feministas en Utrecht

---

[55] Nancy Folbre, «Nursebots to the Rescue? Immigration, Automation, and Care», *Globalizations*, vol. 3, núm. 3, septiembre de 2006, p. 356.

[56] Véase Silvia Federici, «Feminism and the Politics of the Commons in an Era of Primitive Accumulation», *Revolution at Point Zero*, San Francisco, PM Press, 2012, pp. 138-148.

(Países Bajos) con el fin de explorar cómo se puede transformar la esfera doméstica, los barrios y las ciudades, y cómo se pueden construir «nuevas formas de vida y de trabajo en común». Mientras tanto, bajo la presión de la crisis económica, se multiplican las iniciativas en defensa de nuestros bienes comunales naturales (tierras, agua, bosques) y la creación de prácticas de «construcción de lo común» (cooperativas de consumo, ollas populares, huertos urbanos). También es significativo que «a pesar de la colonización y la transferencia tecnológica, mujeres del Tercer Mundo ajenas al vínculo monetario siguen cubriendo el grueso de las necesidades cotidianas del mundo» y que lo hagan con insumos tecnológicos muy limitados, a menudo en tierras públicas desaprovechadas.[57] En una época marcada por programas de austeridad genocidas, el trabajo de estas mujeres es decisivo para la vida o la muerte de millones de personas.[58] Sin embargo, este es el tipo de trabajo de subsistencia que Marx consideraba que había que eliminar, porque la racionalización de la agricultura —es decir, su organización científica y a gran escala— constituía para él «uno de los grandes méritos del modo de producción capitalista» y pensaba que solo era posible conseguirla mediante la expropiación al productor directo.[59]

---

[57] Salleh, *Ecofeminism as Politics*, cit., p. 79; Federici, «Feminism and the Politics of the Commons in an Era of Primitive Accumulation», cit.

[58] Según el Fondo de Población de Naciones Unidas, en 2001 «unos 200 millones de habitantes urbanos» cultivaban alimentos «proporcionando a unos 1.000 millones de personas al menos parte de sus alimentos»; Fondo de Población de Naciones Unidas, *State of the World Population 2001* [ed. cast.: *El estado de la población mundial 2001*, Nueva York, Naciones Unidas, 2001]. Un informe del Worldwatch Institute de 2001, «Farming the Cities Feeding an Urban Future», confirma la importancia de la agricultura de subsistencia y señala en una nota de prensa: «Actualmente unos 800 millones de personas se dedican a la agricultura aportando el 15-20 % de toda la comida producida a nivel global». Hay que indicar que estos datos no incluyen la agricultura de subsistencia en zonas rurales. Worldwatch Institute, «State of the World 2011: Innovations that Nourish the Planet» (nota de prensa de 16 de junio de 2011) [la nota de prensa ya no está online] [ed. cast.: «2011. La situación del mundo. Innovaciones para alimentar el planeta», Barcelona, CIP-Ecosocial (FUHEM) - Icaria, 2011].

[59] Marx, *Capital. Vol. 3*, cit., pp. 754-755.

El mito de la progresividad del capitalismo

Aunque resulte apropiado criticar la teoría de Marx cuando plantea que la industrialización tiene el poder de liberar a la humanidad de la penuria y el esfuerzo, existen otras razones por las que se debe rechazar su creencia en la necesidad y progresividad del capitalismo. En primer lugar, esta teoría subestima el conocimiento y la riqueza producidas por las sociedades no capitalistas, e ignora hasta qué punto el capitalismo ha construido su poder apropiándose de ellas —una idea clave si no queremos quedar cautivadas por el avance del conocimiento en el capitalismo y acabar disuadidas de nuestro empeño por salir de él—. Ciertamente, desde el punto de vista político es importante que recordemos que las sociedades destruidas por el capitalismo habían alcanzado altas cotas en los campos del conocimiento y la tecnología miles de años antes de la llegada de la mecanización: aprendieron a navegar a través de inmensas extensiones de agua, descubrieron las principales constelaciones durante largas noches en vela e inventaron los cultivos que sustentaron la vida humana en todo el planeta.[60] Lo demuestra la fantástica variedad de semillas y plantas que lograron cultivar las poblaciones americanas nativas, las cuales alcanzaron un dominio de la tecnología agrícola que hasta ahora no se ha podido superar, con más de doscientas variedades de maíz y patata obtenidas solo en Mesoamérica —todo lo contrario de la destrucción de la diversidad a manos de la agricultura capitalista de organización cientifizada que presenciamos en la actualidad—.[61]

---

[60] Clifford D. Conner, *A People's History of Science: Miners, Midwives, and Low Mechanicks,* Nueva York, Nation Books, 2005 [ed. cast.: *Historia popular de la ciencia: mineros, matronas y mecánicos*, La Habana, Editorial Científico-Técnica, 2009].

[61] Jack Weatherford, *How the Indians of the Americas Transformed the World*, Nueva York, Fawcette Columbine, 1988 [ed. cast.: *El legado indígena: Cómo los indios de las Américas transformaron el mundo*, La Paz, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, 2014].

El capitalismo no inventó la cooperación social o el intercambio a gran escala, como denomina Marx los intercambios comerciales y culturales. Por el contrario, la llegada del capitalismo supuso la destrucción de sociedades ligadas por relaciones de propiedad comunal y formas de trabajo cooperativas, y que contaban con grandes redes comerciales. Los sistemas de trabajo altamente cooperativos eran la norma antes de la colonización, desde el Océano Índico hasta los Andes. Recordemos el sistema *ayllu* de Bolivia y Perú o los sistemas comunales africanos que siguen existiendo en el siglo XXI, todos ellos contradictorios con la idea del «aislamiento de la vida rural»[62] que tenía Marx. El capitalismo también destruyó una sociedad de comunes en Europa, cuya base material era el uso colectivo de la tierra y el trabajo comunal, y también el enfrentamiento cotidiano con el poder feudal; una sociedad en la que se experimentó con nuevos modelos de cooperación, como hicieron los movimientos heréticos (cátaros, valdenses) que analizo en *Calibán y la bruja*.[63] No es casual que el capitalismo tuviera que ejercer una enorme violencia y destrucción para prevalecer en Europa —como el exterminio de miles de mujeres durante dos siglos de caza de brujas— , ni que esto desatara una resistencia que en el siglo XVI acabó tomando la forma de guerras campesinas. Lejos de ser un motor de progreso, el desarrollo del capitalismo fue la contrarrevolución que destruyó las nuevas formas de comunalismo surgidas en el enfrentamiento y de aquellas presentes en los señoríos feudales, basadas en el uso compartido de los comunes.

A esto se suma que hace falta mucho más que el desarrollo de la gran industria para crear la combinación y la asociación revolucionarias de productores libres que Marx predijo al final de *El capital*. Libro I.[64] El capital y la gran industria pueden impulsar la «concentración de los medios

---

[62] Sobre esta traducción, consúltese Hal Draper, *The Adventures of the Communist Manifesto*, Berkeley, Center for Social History, 1998, p. 28.

[63] Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, Body and Primitive Accumulation*, Nueva York, Autonomedia, 2004 [ed. cast.: *Calibán y la bruja,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2010].

[64] Marx, *Capital.* Vol. 1, cit., p. 930n.

de producción» y la cooperación en el proceso de trabajo que resulta de la división del trabajo,[65] pero la cooperación necesaria para un proceso revolucionario es cualitativamente diferente del factor técnico que Marx considera (junto a la ciencia y la tecnología) «la *forma básica* del modo de producción capitalista».[66] Incluso se puede cuestionar si estamos hablando de cooperación cuando nos referimos a las relaciones de trabajo que no están controladas por los propios trabajadores y que por lo tanto no generarán procesos independientes de toma de decisión hasta ese momento de resistencia en el que se subvierta la organización capitalista del trabajo. Tampoco podemos ignorar que la cooperación que Marx consideraba el rasgo distintivo de la organización capitalista del trabajo ha sido históricamente posible por la destrucción de las habilidades y la cooperación de los trabajadores durante la lucha.[67]

En segundo lugar, asumir que el desarrollo del capitalismo ha sido inevitable, por no decir necesario o deseable en algún momento de la historia pasada o presente, implica situarnos en el lado opuesto de las luchas a las que se entregaron quienes se resistieron a él. ¿Acaso podemos decir que los herejes, los anabaptistas, los *diggers* [cavadores], los cimarrones y todos los súbditos rebeldes que se resistieron al cercamiento de sus comunes o los que lucharon por construir un orden social igualitario y escribían, como Thomas Muntzer, *omnia sunt communia* [«todo es común»] en sus estandartes, estaban en el lado equivocado de la historia, contemplada desde la perspectiva de la liberación humana? No es una pregunta banal. La expansión

[65] Ibídem, p. 927.

[66] Ibídem, p. 454.

[67] Véase Marx, *Capital. Vol. 1*, pp. 563-568. En «Maquinaria y gran industria», sección 5, «Lucha entre el obrero y la máquina», Marx escribe: «*El medio de trabajo asesina al trabajador*» [en cursiva en ed. cast.]. El capitalista no solo utiliza la máquina para liberarse de la dependencia de la mano de obra; la maquinaria es «el *arma más poderosa* para reprimir las periódicas revueltas obreras, las *strikes* [huelgas] […] Se podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron, desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinamientos obreros» (ibídem, pp. 562-563 [ed. cast.: 530)].

de las relaciones capitalistas no es un fenómeno del pasado sino un proceso en marcha, que sigue necesitando sangre y fuego y que sigue generando una enorme resistencia que, sin lugar a dudas, está poniendo freno a la extensión del trabajo asalariado y a la subsunción capitalista de todas las formas de producción del planeta.

En tercer lugar, calificar al capitalismo de necesario y progresista implica restar importancia a un hecho en el que llevo insistiendo todo el capítulo: que el desarrollo capitalista no es, o no es principalmente, el desarrollo de las capacidades humanas y, sobre todo, de la capacidad de cooperación social, según anticipó Marx. También es el desarrollo de relaciones de poder desiguales, jerarquías y divisiones, que a su vez generan ideologías, intereses y subjetividades que constituyen una fuerza social destructiva. No es casualidad que, frente al impulso neoliberal más decidido para privatizar los recursos comunales y públicos que quedan, no sean las comunidades más industrializadas, sino las más cohesionadas, las que han podido resistir y en algunos casos frenar la fiebre privatizadora. La lucha de los pueblos indígenas —quechuas y aymaras contra la privatización del agua en Bolivia[68] o el pueblo u'wa contra la destrucción de sus tierras por la extracción petrolera en Colombia, entre otros muchos ejemplos— ha demostrado que allí donde los lazos comunales son más fuertes, y no donde el capitalismo está más desarrollado, es donde se pone freno e incluso se obliga a retroceder a la expansión capitalista. De hecho, conforme se desvanece la posibilidad de una revolución alimentada por el desarrollo capitalista, va estando más claro que la reconstitución de las comunidades devastadas por las políticas racistas y sexistas y por múltiples oleadas de cercamientos no es solo una condición objetiva sino una condición imprescindible para el cambio social.

[68] Raquel Gutiérrez Aguilar, *Los ritmos del Pachakuti: Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, México, Sísifo Ediciones / Bajo Tierra Ediciones, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego», 2009.

Del comunismo a los comunes. Una perspectiva feminista

Así que, hoy en día, oponerse a las divisiones basadas en la raza, el género o la edad creadas por el capitalismo, reunir lo que se ha separado en nuestras vidas y reconstituir un interés colectivo debe ser una prioridad política para las feministas y para otros movimientos por la justicia social. En definitiva, esto es lo que está en juego en la política de los comunes que, en su máxima expresión, supone el reparto de la riqueza, la toma colectiva de decisiones y una revolución en nuestra relación con los otros y con nosotros mismos. La cooperación social y la creación de conocimiento que Marx atribuye al trabajo industrial solo se pueden construir a través de actividades autoorganizadas de construcción de lo común —huertos urbanos, bancos de tiempo, código abierto— que además de producir comunidad, necesitan de ella. En este sentido, en la medida en que aspira a reproducir nuestras vidas de modo que se refuercen los lazos mutuos y poner límites a la acumulación capitalista,[69] la política de los comunes en parte se corresponde con la idea del comunismo como la abolición del presente estado de las cosas que defendía Marx. También se podría decir que el desarrollo del procomún digital —el auge de los movimientos por el software libre y la cultura libre— nos acerca a esa universalización de las capacidades humanas como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas que predecía Marx. Pero la apuesta de los comunes supone un distanciamiento radical de aquello que el comunismo ha significado en la tradición marxista y en buena parte de la obra de Marx, empezando por *El manifiesto comunista*. Hay varias diferencias clave entre los comunes y el comunismo, que destacan especialmente si se consideran estas formas políticas desde la óptica feminista y ecologista.

Como argumentan las autoras feministas Vandana Shiva, Maria Mies y Ariel Salleh y como demuestra la práctica de algunas organizaciones de base de mujeres, la realización de los comunes no depende del desarrollo de las

---

[69] Massimo de Angelis, *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*, Londres, Pluto Press, 2007.

fuerzas productivas o de la mecanización de la producción, ni de la expansión global de las relaciones capitalistas —las condiciones previas para el proyecto comunista de Marx—. Por el contrario, los comunes se enfrentan a las amenazas que plantea el desarrollo capitalista y revaloriza los conocimientos y tecnologías propias de cada lugar.[70] No consideran que haya una vinculación necesaria entre el desarrollo científico/tecnológico y el desarrollo moral/intelectual, lo que constituye una premisa destacada en el concepto de riqueza social de Marx. Además, ponen en el centro de su proyecto político la reestructuración de la reproducción como el campo crucial para la transformación de las relaciones sociales, subvirtiendo así la estructura de valores de la organización capitalista del trabajo. Concretamente, tratan de acabar con el aislamiento que ha caracterizado al trabajo doméstico en el capitalismo, no con vistas a su reorganización a escala industrial, sino con la idea de crear formas más cooperativas de llevar a cabo el trabajo de cuidados.

Los comunes se declinan en plural, inspirados por el lema zapatista «Un no, muchos síes» que reconoce la existencia de diversas trayectorias históricas y culturales y la multiplicidad de formas sociales que puede propiciar la abolición de la explotación. Y es que, si bien se reconoce que la circulación de ideas y conocimientos tecnológicos puede ser una fuerza histórica positiva, la perspectiva de la universalización de conocimientos, instituciones y formas de comportamiento se encuentra cada vez con más oposición, no solo por tratarse de un legado colonial sino porque es un proyecto para cuya realización hay que destruir las vidas y las culturas locales.

Y, por encima de todo, la existencia de los comunes no depende de un Estado que los apoye. Aunque en algunos círculos radicales todavía persiste el deseo de que el Estado asuma una forma transicional, supuestamente necesaria para erradicar a los grupos de intereses capitalistas

[70] Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Londres, Zed Books, 1986 [ed. cast.: *Ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, 2016]; The Ecologist, *Whose Common Future: Reclaiming the commons*, Filadelfia, Earthscan, 1993; disponible online.

establecidos y administrar aquellos elementos comunitarios que exijan una planificación a gran escala (agua, electricidad, servicios de transporte, etc.), la forma-Estado está en crisis, y no solo para el feminismo y otros círculos radicales. De hecho, la popularidad de los comunes está directamente relacionada con la crisis de la forma-Estado, evidenciada de forma dramática por el fracaso de las experiencias socialistas y la internacionalización del capital. John Holloway lo explica de forma muy clara en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*: imaginar que podemos utilizar el Estado para crear un mundo más justo supone atribuirle una existencia autónoma, abstraerlo de su red de relaciones sociales, que lo atan inextricablemente a la acumulación de capital y lo fuerzan a reproducir el conflicto social y los mecanismos de exclusión. También supone ignorar el hecho de «que las relaciones sociales capitalistas nunca han estado limitadas por las fronteras estatales» sino que están constituidas globalmente.[71] Además, con un proletariado global dividido por jerarquías de género y de raza, la «dictadura del proletariado», concretada en una forma-Estado, correría el riesgo de convertirse en la dictadura del sector blanco/masculino de la clase obrera, pues aquellos que tienen más poder fácilmente podrían dirigir el proceso revolucionario hacia objetivos que mantuviesen los privilegios que han adquirido.

Tras décadas de expectativas frustradas y papeletas electorales, se ha despertado un profundo deseo, especialmente entre los más jóvenes, en todos los países, de reclamar el poder de transformar nuestras vidas, de reclamar el conocimiento y la responsabilidad que en un Estado proletario delegaríamos en una institución total que, al cumplir su función de representarnos, terminaría por reemplazarnos. Semejante viraje sería desastroso, porque en lugar de crear un mundo nuevo, estaríamos dejando pasar la oportunidad de ese proceso de autotransformación sin el que no es posible ninguna sociedad nueva, y estaríamos reconstituyendo las mismas condiciones que hoy en día nos hacen pasivos incluso ante los casos más flagrantes de

[71] John Holloway, *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londres, Pluto Press, 2002, pp. 14, 95 [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Barcelona, El viejo topo, Madrid, 2003].

injusticia institucional. Ese es uno de los atractivos de los comunes como «forma embrionaria de una sociedad nueva», que representa un poder que emerge de abajo y no del Estado, basado en la cooperación y las formas colectivas de toma de decisiones y no en la coerción.[72] En este sentido, el espíritu de los comunes evoca la reflexión de Audrey Lorde de que «las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo»[73] y estoy segura de que si Marx estuviese vivo pensaría lo mismo. Aunque nunca profundizara en los estragos causados por la organización capitalista del sexismo y el racismo y aunque prestara poca atención a la transformación de la subjetividad del proletariado, Marx entendió que necesitamos una revolución para liberarnos no solo de las limitaciones externas, sino también de la internalización de la ideología y las relaciones capitalistas, para poder, como él dijo, «salir del cieno» y «volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases».[74]

---

[72] John Holloway, *Crack Capitalism*, Londres, Pluto Press, 2010, p. 29 [ed. cast.: *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, Barcelona, El viejo topo, 2011]

[73] Audre Lorde, «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House» en Cherry Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.), *The Bridge That Is My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, 1983, pp. 98-101 [ed. cast.: «Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo», *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, Madrid, Horas y horas, 2003.]

[74] Marx y Engels, *The German Ideology*, cit., p. 95.

Bibliografía

Acton, William, *Prostitution,* Nueva York / Washington, Frederick A. Praeger Publishers, 1969.

Anderson, Kevin B., «Marx's Late Writings on Non-Western and Precapitalist Societies and Gender», *Rethinking Marxism,* vol. 14, núm. 4, invierno de 2002, pp. 84-96.

Baker, Russel, «Love and Potatoes», *The New York Times*, 25 de noviembre de 1974.

Bebel, August, *Woman under Socialism*, Nueva York, Schocken Books, 1971 [ed. cast.: *La mujer y el socialismo*, La Habana, Ediciones Políticas, Editorial de Ciencas Sociales, 1979].

Bock, G. y B. Duden, «Labor of Love – Love as Labor: On the Genesis of Housework in Capitalism» en E. H. Altback (ed.), *From Feminism to Liberation*, edición revisada, Cambridge, Schenkman Publishing Company Inc., 1980, pp. 153-192 [ed. cast.: «Trabajo por amor: amor como trabajo», *Revista de la Sociedad Internacional del Desarrollo*, núm. 2, Madrid, 1985, pp. 39-50].

Bonefeld, Werner, R. Gunn, J. Holloway y K. Psychopedis (eds.), *Emancipating Marx: Open Marxism 3,* Londres, Pluto Press, 1995.

Brown H. B., *Marx On Gender and the Family: A Critical Study*, Leiden-Boston, Brill Historical Materialism Series, 2012.

Caffentzis, George, «From the *Grundrisse* to *Capital* and Beyond: Then and Now», *Workplace: A Journal for Academic*

Labor, núm. 15, septiembre de 2008, pp. 59-74; disponible en Internet.

Cleaver, H., *Reading Capital Politically*, Leeds, Anti/Theses, 2000 [ed. cast.: *Una lectura política de El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985].

______ «Introduction», en Antonio Negri, *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, Nueva York, Autonomedia, 1991, pp. xix-xxvii.

Conner, Clifford D., *A People's History of Science: Miners, Midwives, and Low Mechanicks*, Nueva York, Nation Books, 2005 [ed. cast.: *Historia popular de la ciencia: mineros, matronas y mecánicos*, La Habana, Editorial Científico-Técnica, 2009].

Dalla Costa, M., «Women and the Subvertion of the Community» en Mariarosa Dalla Costa y Selma James (eds.), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press, 1975 [ed. cast.: *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México / Madrid, Siglo XXI, 1975].

______ «Community, Factory and School from the Woman's Viewpoint», *L'Offensiva*, 1972.

______ «Capitalism and Reproduction», en Werner Bonefeld *et al.* (eds.), *Emancipating Marx: Open Marxism 3*, Londres, Pluto Press, 1995, pp. 7-16.

______ *Family, Welfare and the State Between Progressivism and the New Deal,* Nueva York, PM Press - Common Notions, 2015.

De Angelis, Massimo, *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*, Londres, Pluto Press, 2007.

Draper, Hal, *The Adventures of the Communist Manifesto*, Berkeley, Center for Socialist History, 1998.

Eckserley, Robyn, «Socialism and Ecocentrism: Towards a New Synthesis», en Ted Benton (ed.), *The Greening of Marxism*, Nueva York, The Guilford Press, 1996, pp. 2722-2297.

The Ecologist, *Whose Common Future: Reclaiming the commons*, Filadelfia, Earthscan, 1993; disponible en Internet.

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove, 1986 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983].

Federici, S., *Caliban and the Witch: Women, Body and Primitive Accumulation*, Nueva York, Autonomedia, 2004 [ed. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2010].

______ «Witch-Hunting, Globalization, and Feminist Solidarity in Africa Today», *Journal of International Women's Studies,* vol. 10, núm. 1, octubre de 2008, pp. 21-35.

______ «Women, Land Struggle and the Reconstruction of the Commons», *Working USA,* vol. 14, núm. 1, marzo de 2011, pp. 41-56.

______ *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, San Francisco, PM Press, 2012 [ed. cast.: *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013].

______ «Feminism and The Struggle Over Sexual Labor: Origin and History in 19th and 20th Century Europe and the US», inédito.

Folbre, Nancy, «The Unproductive Housewife: Her Evolution in Nineteenth-Century Economic Thought», *Signs*, vol. 16, núm. 3, primavera de 1991.

______ «Nursebots to the Rescue? Immigration, Automation, and Care», *Globalizations,* vol. 3, núm. 3, septiembre de 2006, pp. 349-360.

Fondo de Población de Naciones Unidas, *State of the World Population 2001* [ed. cast.: *El estado de la población mundial 2001*, Nueva York, Naciones Unidas, 2001].

Fortunati, L., *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Brooklyn, Autonomedia, 1997.

Foster, John, *Class Struggle and the Industrial Revolution. Early industrial capitalism in three English towns,* Londres, Methuen, 1974.

Foster, John Bellamy, «Marx and the Environment», *Monthly Review*, julio-agosto de 1995, pp. 108-123.

Gimenez, M. E., «Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited», *Science and Society*, núm. 69 (I), 2005, pp. 11-32.

Gorz, André, *A Farewell to the Working Class*, Londres, Pluto Press, 1982 [ed. cast.: *Adiós al proletariado: más allá del socialismo*, Barcelona, El viejo topo, 1982].

______ *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, Londres, Pluto Press, 1985 [ed. cast.: *Los caminos del paraíso: para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda*, Barcelona, Editorial Laia, 1986].

Graeber, David, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago, Pricly Paradigm Press, 1993 [ed. cast.: *Fragmentos de antropología anarquista*, Barcelona, Virus Editorial, 2011].

Granter, Edward, *Critical Social Theory and the End of Work*, Burlington, Ashgate, 2009.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, México, Sísifo Ediciones / Bajo Tierra Ediciones / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego», 2009.

Hardt, Michael y A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, The Penguin Press, 2004 [ed. cast.: *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Editorial Debate, 2004].

______ *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009 [ed. cast.: *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011].

Hartmann, Heidi I., «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», *Capital and Class,* núm. 3, verano de 1979, pp. 1-33 [ed. cast.: «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Papers de la Fundació,* núm. 88, Fundació Rafael Campalans, disponible en Internet].

Hartsock, Nancy, «Feminist Theory and Revolutionary Strategy» en Zillah R. Eisenstein (ed.), *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979, pp. 56-77 [ed. cast.: *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, México, Siglo XXI Editores, 1980].

______ «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism», en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1983, pp. 283-310.

Hayden, D., *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities*, Cambridge, The MIT Press, 1985.

Henninger, M., «Poverty, Labor, Development: Toward a Critique of Marx's Conceptualizations» en M. Van der Linden y K.-H. Roth (eds.), *Beyond Marx: Theorising the Global Labour Relations of the Twenty-First Century*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 281-304.

Hewitt, Margaret, *Wives and Mothers in Victorian Industry. A study of the effects of the employment of married women in Victorian Industry,* Londres, Rockliff, 1958.

Hobsbawm, E. J., *Industry and Empire. The Making of Modern Society. Vol. II 1750 to the Present Day,* Nueva York, Pantheon Books / Random House, 1968 [ed. cast.: *Industria e imperio: una historia económica de Gran Bretaña desde 1750,* Barcelona, Ariel, 1988].

Holloway, John, «From Scream of Refusal to Scream of Power: The Centrality of Work», en Werner Bonefeld *et al.* (ed.), *Emancipating Marx: Open Marxism 3,* Londres, Pluto Press, 1995.

______ *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londres, Pluto Press, 2002 [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Barcelona, El viejo topo, Madrid, 2003].

______ *Crack Capitalism*, Londres, Pluto Press, 2010, pp. 14 y 95 [ed. cast. *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, Barcelona, El viejo topo, 2011].

Holmstrom, N., «A Marxist Theory of Women's Nature» en Holmstrom (ed.), *The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics*, Nueva York, Monthly Review, 2002, pp. 360-376.

Jackson, Stevi, «Why a Materialist Feminism is (Still) Possible», *Women's Studies International Forum,* vol. 24, núm. 3/4, 2001, pp. 283-293.

James, S., *Sex, Race and Class*, Bristol, Falling Wall Press, 1975.

Kingsnorth, Paul, *One No, Many Yeses: A Journey to the Heart of the Global Resistance Movement*, Londres, The Free Press, 2003 [ed. cast.: *Un no, muchos síes: viaje al epicentro del movimiento de resistencia a la globalización*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2004].

Kovel, Joel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?*, Londres, Zed Books, 2ª ed., 2007 [ed. cast.: *El enemigo de la naturaleza: ¿El fin del capitalismo o el fin del mundo?*, Buenos Aires, Asociación civil cultural tesis 11, 2005].

______ «On Marx and Ecology», *Capitalism, Nature, Socialism,* vol. 22, núm. 1, septiembre de 2011, pp. 4-17

Lopate, Carol, «Women and Pay for Housework», *Liberation,* vol. 18, núm. 8, mayo-junio de 1974, pp. 8-11.

Lorde, Audre, «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House», en Cherry Moraga y Gloria Anzaldua (eds.), *The Bridge That Is My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, 1983, pp. 98-101 [ed. cast.: «Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo», *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, Madrid, Horas y horas, 2003].

Lown, Judy, *Women and Industrialization. Gender at Work in 19th Century England,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.

Marshall, A., *Principles of Economics. An introductory volume,* Londres, Macmillan, 1938 [1890] [ed. cast.: *Principios de economía*, Madrid, Aguilar, 1948].

Marx-Aveling, Eleanor y E. Aveling, *The Woman Question*, Leipzig, Verlag für die Frau, 1986.

Marx, K., *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1961 [ed. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2013].

______ *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*, Nueva York, International Publishers, 1963 [ed. cast.: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2015].

______ *Theories of Surplus Value. Part 1*, Moscú, Progress Publishers, 1969 [ed. cast.: *Teorías sobre la plusvalía*, Barcelona, Crítica, 1977].

______ *Capital. A Critique of Political Economy*, 3 vols., Friedrich Engels (ed.), Londres, Penguin, 1990 [ed. cast.: *El capital. Crítica de la economía política*, México / Buenos Aires / Madrid, Siglo XXI, 2008 (1975)].

______ *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Maurice Dobb (ed., intr.), Nueva York International Publishers, 1970 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1979].

______ *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Londres, Penguin, 1973 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, borrador, 1857-1858*, Madrid, Siglo XXI, 1976].

______ *Pre-Capitalist Economic Formations*, Nueva York, International Publishers, 1964 [ed. cast.: *Formaciones económicas precapitalistas*, Siglo XXI, 2004].

______ *Ethnological Notebooks*, Assen, K. Van Gorcum & Co B.V., 1974 [ed. cast.: *Los apuntes etnológicos de Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1998].

______ y F. Engels, *The Communist Manifesto*, Nueva York, Penguin, 1967 [ed. cast.: *El manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2011].

______ y F. Engels, *The German Ideology. Part 1*, C. J. Arthur (ed., intr.), Nueva York, International Publishers, 1988 [ed. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970].

Mies, Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books, 1986.

______ y V. Shiva, *Ecofeminism*, Londres, Zed Books, 1993 [ed. cast.: *Ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, 2016].

Mojabed, S., *Marxism and Feminism*, Londres, Zed Books, 2015.

Negri, A., *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, Brooklyn, Autonomedia, 1991 [ed. cast.: *Marx más allá de Marx: Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Akal, 2001].

Ollman, Bertell, *Dialectical Investigations*, Nueva York, Routledge, 1993.

Pinchbeck, Ivy, *Women Workers and the Industrial Revolution: 1750-1850,* Nueva York, F. S. Crofts , 1930.

Rosdolsky, Roman, *The Making of Marx's Capital*, Londres, Pluto Press, 1977 [ed. cast.: *Génesis y estructura de El capital de Marx*, México, Siglo XXI, 1989].

Rosemont, Franklin, «Karl Marx and the Iroquois», 2 de julio de 2009; disponible en Internet.

Salleh, A., *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, Londres, Zed Books, 1997.

Sarkar, Saral, *Eco-Socialism or Eco-capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*, Londres, Zed Books, 1999.

Scott, J. W., *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

Seccombe, W., *Weathering the Storm. Working-Class Families From the Industrial Revolution to the Fertility Decline,* Londres / Nueva York, Verso Press, 1995.

Shanin, Teodor, *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983 [ed. cast.: *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990].

Thurton, Roderick, «Marxism in the Caribbean», *Two Lectures by Roderick Thurton. A Second Memorial Pamphlet*, Nueva York, George Caffentzis y Silvia Federici, 2000.

Ulrich, Otto, «Technology», en Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Londres, Zed Books, 1993, pp. 275-287.

Weatherford, Jack, *How the Indians of the Americas Transformed the World*, Nueva York, Fawcette Columbine, 1988 [ed. cast.: *El legado indígena: cómo los indios de las Américas transformaron el mundo*, La Paz, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, 2014].

Worldwatch Institute, «State of the World 2011: Innovations that Nourish the Planet» (nota de prensa de 16 de junio de 2011) [ya no está disponible en línea] [ed. cast.: «2011. La situación del mundo. Innovaciones para alimentar el planeta», Barcelona, CIP-Ecosocial (FUHEM) - Icaria, 2011].



